



Alain Badiou

Sarkozy:  
di che cosa  
è il nome?

a cura di  
Livio Boni

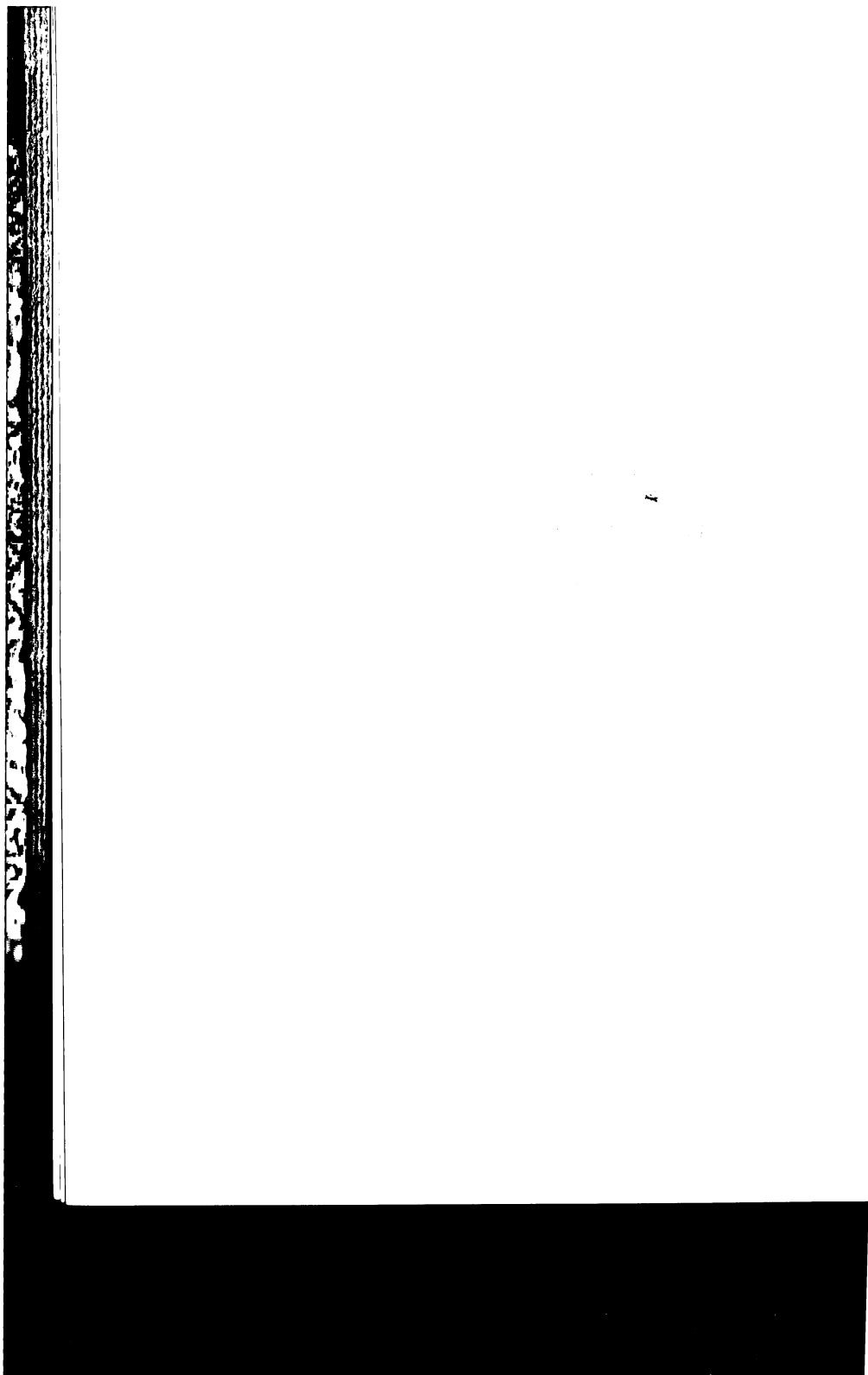
titolo originale  
*De quoi Sarkozy est-il le nom? Circostances, 4*

© 2007 Nouvelles Editions Lignes  
© 2008 Edizioni Cronopio  
Calata Trinità Maggiore, 4 – 80134 Napoli  
Tel./fax 0815518778  
[www.cronopio.it](http://www.cronopio.it)  
e-mail: [cronopio@blu.it](mailto:cronopio@blu.it)

ISBN 978-88-89446-35-5

## Indice

|                                                               |     |
|---------------------------------------------------------------|-----|
| I. Prima delle elezioni                                       | 7   |
| II. Dopo le elezioni                                          | 23  |
| III. Otto punti, inizio                                       | 47  |
| IV. L'ottavo punto                                            | 59  |
| V. In simili circostanze, il coraggio...                      | 79  |
| VI. Il "petainismo" come trascendentale della Francia         | 87  |
| VII. L'incorruttibile                                         | 97  |
| VIII. L'ipotesi comunista va abbandonata?                     | 107 |
| IX. La storia dell'ipotesi comunista e il suo momento attuale | 115 |
| <i>Postfazione</i>                                            | 133 |



## I

### Prima delle elezioni

Eccoci dunque in piena campagna elettorale per la scelta del Presidente<sup>1</sup>. Come si fa a non parlarne? Sarebbe difficile. Il fatto che la filosofia resista ai contenuti dell'opinione non significa che possa ignorarne l'esistenza, soprattutto quando, come in queste ultime settimane, l'opinione sembra letteralmente in preda alla frenesia.

Sul voto mi sono già espresso in *Circonstances 1*<sup>2</sup>, in occasione delle elezioni presidenziali del 2002. Sottolineavo la scarsa fiducia che conviene accordare a questa procedura così irrazionale e analizzavo a caldo le conseguenze disastrose del feticismo parlamentare che viene spacciato per "democrazia". Il ruolo degli affetti collet-

<sup>1</sup> Il presente capitolo è una versione ampliata di una lezione tenuta nel mio seminario all'Ecole Normale Supérieure, che ha luogo nel quadro delle attività del Centre International d'Etude de la Philosophie Française Contemporaine (CIEPFC). Più precisamente, della lezione del 4 aprile 2007.

<sup>2</sup> Cfr. Alain Badiou, *Circonstances 1, Kosovo, 11 septembre, Chirac/Le Pen*, Lignes-Léo Scheer, Paris 2003 (N.d.T.).

tivi – sostenevo – non può essere sottovalutato in simili circostanze integralmente organizzate dallo Stato e ribadite dall'insieme dei suoi apparati, che Louis Althusser definiva appunto "apparati ideologici dello Stato": i partiti, certo, ma anche le grandi corporazioni, i sindacati e i mezzi di comunicazione di ogni sorta. Questi ultimi – innanzitutto la televisione ma, più subdolamente, anche la stampa – sono forze d'irragionevolezza e d'ignoranza davvero spettacolari. La loro funzione è, infatti, quella di propagare gli affetti dominanti. Ebbero un ruolo rilevante nel 2002 durante la "psicosi Le Pen" e, quando il vecchio petainista – cavallo storpio tirato fuori da scuderie in rovina – riuscì a passare il primo turno, scesero in piazza masse di giovani studenti sgomenti e di intellettuali responsabili, tutti tra le braccia di uno Chirac che, non proprio nel fiore del suo vigore politico, mai si sarebbe aspettato tanta grazia. Cinque anni più tardi, con la grande cavalcata del candidato Sarkozy e la scelta da parte del partito socialista di una borghese confusa, il cui pensiero, ammesso che esista, resta alquanto segreto, assistiamo al bilancio di tanta follia.

Questa volta l'affetto collettivo che spinge in avanti una sorta di contabile pieno di tic, sindaco della cittadina in cui si concentra tutta la ricchezza ereditaria, e per giunta visibilmente incolto, potrebbe essere chiamato, come all'epoca della Rivoluzione francese, "la grande paura".

Le elezioni alle quali ci convoca lo Stato sono infatti dominate dalla sovrapposizione contraddittoria di due tipi di paura.

C'è innanzitutto una paura essenziale, quella che caratterizza la situazione soggettiva di chi occupa una posizione di potere o di privilegio e sente che questi privilegi sono relativi e minacciati e che il proprio potere è forse solo provvisorio, anzi già traballante. In Francia, potenza di media entità, il cui avvenire non appare glorioso, a meno che non si riesca a inventare una politica capace di sottrarre il paese alla propria insignificanza facendone un punto di riferimento d'emancipazione planetaria, l'affetto negativo è particolarmente violento e miserabile. Si traduce infatti nella paura degli stranieri, degli operai, del popolo, dei giovani delle *banlieues*, dei musulmani, dei neri che vengono dall'Africa... Questa paura conservatrice e crepuscolare ingenera il desiderio d'avere un capo che vi protegga, foss'anche opprimendovi e pauperizzandovi ulteriormente. I tratti di questo capo oggi li conosciamo: Sarko, un poliziotto esagitato che fa di tuttata l'erba un fascio e delle trovate mediatiches, dell'amicizia dell'alta finanza e degli intrighi di corridoio il segreto della politica. Con questo Napoleone piccolo piccolo, dinanzi ai pericoli interni il cui unico fondamento reale è la paura, lo Stato finisce per assumere la forma univoca che già Genet gli conferiva nella pièce *Il Balcone*, quella di un prefetto di polizia il cui agognato costume è un enorme fallo di gomma. Non c'è quindi nessun paradosso nel fatto che Sarkozy, minuscolo personaggio in perenne comunicazione con i sondaggi più infimi, si sia elevato al sommo pensiero secondo il quale la pedofilia è una tara genetica e lui un eterosessuale di nascita. Quale simbolo migliore delle



paure inconsce rimuginate dal carrozzone della politica-spettacolo che la pedofilia, della quale, negli ultimi anni culminati con il processo di Outreau, si è capito che nella nostra società propriamente pornografica essa simbolizza i desideri sommersi di cui non si può parlare? E quale capo più idoneo a farla finita con una pedofilia tanto maledetta quanto astratta, e al tempo stesso con ogni stranezza e ogni straniero, di un eterosessuale in cemento armato? La politica scandalistica non è il mio forte, ma riporrei a questo proposito qualche speranza nella strana consorte del candidato, questa Cécilia che potrebbe forse gettare una luce inattesa sulle pretese doti genetiche del marito.

Quel che si oppone dal punto di vista elettorale a una siffatta paura primitiva non è però, come invece dovrebbe essere, un'affermazione chiara, eterogenea per principio a ogni variazione sul tema "polizia". Si tratta invece di un'altra paura: la paura suscitata dal primo tipo di paura, nella misura in cui quest'ultima convoca un tipo di capo, il poliziotto esagitato, che il piccolo-borghese socialista non ama e non riconosce. È una paura seconda, una paura derivata, il cui contenuto, a dire il vero, al di là dell'affetto che suscita, resta indecifrabile. Fondamentalmente né gli uni né gli altri, né gli UMP di base né i militanti socialisti, hanno la benché minima teoria positiva nei confronti degli effetti devastanti del capitalismo sfrenato. Nessuno afferma l'esistenza di un solo mondo, contro la divisione, tanto interna quanto esterna, propagata dal capitalismo mondializzato. In particolare il partito socialista non propone nessun ge-

nere di alleanza con i perseguitati, con gli abitanti dell'“altro” mondo. Si propone soltanto di riscuotere i dubbi benefici della paura della paura.

A dire il vero il mondo non esiste per nessuno dei due schieramenti elettorali. Su questioni come la Palestina, l'Iran, l'Afghanistan (dove sono impegnate truppe francesi), in Libano (dove succede la stessa cosa) o l'Africa, dove pullulano le nostre gesticolazioni militari, regna un consenso totale, né del resto nessuno si propone di aprire un dibattito pubblico su simili questioni di guerra o di pace. Né vi è stata la benché minima critica credibile delle leggi scellerate votate, giorno dopo giorno, contro gli operai *sans papiers*, i giovani dei quartieri poveri o i malati che non possono pagare le cure. Dal momento che c'è paura contro paura, è comprensibile che le sole domande emozionanti siano del tipo: si deve avere più paura del netturbino tamil o del poliziotto che lo insegue? Oppure: l'innalzamento della temperatura del pianeta è più o meno pericoloso dello sbarco di cuochi del Mali?

Così funziona il circo elettorale.

L'indice soggettivo di questa negatività affettiva onnipresente è riconoscibile nella scissione del soggetto elettorale. Tutto lascia infatti presagire un voto massivo, tanto che persino gli amici tentano d'intimidire chi, come me, mantiene la ferma volontà di disertare questa convocazione truccata dello Stato. Il voto diventa così una questione di super io. Eppure i sondaggi attestano una forte indecisione fino all'ultimo minuto. Vale a dire che il voto, che si annuncia massivo ed è vissuto co-

me obbligatorio, non implica, al di là degli affetti, alcuna convinzione. E in effetti è comprensibile che la scelta tra la paura e la paura della paura sia cosa delicata.

Supponiamo che la politica sia quel che credo che in effetti sia e che si può ricapitolare nella definizione seguente: "L'azione collettiva organizzata, conforme a un certo numero di principi e capace di sviluppare nel reale le conseguenze di una possibilità inedita rimossa dallo stato dominante delle cose". Se ne concluderà allora che il voto al quale ci invitano è una pratica essenzialmente apolitica. Perché è sottomesso al senza-principio dell'affetto. Da qui la scissione tra un imperativo formale e il fluttuare indecidibile di ogni convinzione affermativa possibile. Votare è bene, perché dà forma alle mie paure, ma che *quello per cui* voto possa essere un bene, sembra difficile a concepirsi. Quel che finisce per perdersi nel voto, non è altro che il reale stesso.

La paura seconda, che diremo d'opposizione, è ancora più distante dal reale di quanto non lo sia la paura primitiva che potremmo chiamare "di reazione". Questo perché si reagisce sempre – anche in maniera terrorizzata, delatrice o criminale – a una situazione effettiva. Mentre l'opposizione teme soltanto l'ampiezza della reazione, distanziandosi dunque ancora un po' di più da tutto ciò che esiste effettivamente.

Queste elezioni rappresentano la cristallizzazione confusa del fatto che la negatività di sinistra o d'opposizione ha il notevole inconveniente d'essere una condizione confusa del reale a cui pretende opporsi. Il reale su cui questa sinistra si fonda, sempre a rispettosa di-

stanza, altro non è che quello che costituisce la paura primitiva, paura i cui tanto temuti effetti sono l'unico contenuto dell'opposizione.

Poiché è troppo lontana dal reale o poiché lo divide col presunto avversario, la paura seconda, cioè la paura socialista, può fissarsi solo sul vago, sull'incerto, sull'ondeggiare di prose che non hanno nessun ancoraggio nel mondo. Questa è Ségolène Royal. Una disposizione fantasiosa in cui si articolano la mancanza di ogni reale e la paura seconda come vuota esaltazione. Il niente come polo soggettivo delle paure organizzate dal rito elettorale.

Proporrei il teorema seguente: qualsiasi concatenazione di paure conduce a quel nulla, di cui il voto è l'operazione. Ma se – come sostengo – questa operazione non è politica, di che natura è? Ebbene, il voto è un'operazione dello Stato. Solo se si suppone che la politica e lo Stato siano la stessa cosa, si può immaginare che il voto sia una procedura politica<sup>3</sup>.

Dicevo della scissione elettorale: il voto è massivo e vissuto come un imperativo, mentre le convinzioni politiche o ideologiche restano assai vaghe, se non inesi-

<sup>3</sup> Da ormai tre decenni Sylvain Lazarus trae le conseguenze del suo assioma fondamentale: "Non si può pensare la politica di emancipazione (che per ragioni tecniche viene chiamata "politica in interiorità") se non a partire da una chiara separazione tra politica e Stato. Il che, dal punto di vista politico, significa organizzarsi, pensare e agire a distanza dallo Stato. A questo proposito bisogna evidentemente leggere il suo libro più importante, *Anthropologie du nom*, Seuil, Paris 1996.

stenti. Una scissione siffatta è interessante e positiva nella misura in cui significa, inconsciamente, una distanza tra politica e Stato. Nel caso di cui ci occupiamo, in mancanza di ogni autentica politica, si assiste all'incorporazione nello Stato della paura come sostrato della sua indipendenza. La paura finisce per convalidare lo Stato. L'operazione elettorale incorpora nello Stato la paura e la paura della paura, in modo tale che un elemento soggettivo di massa finisce per convalidare lo Stato. Diciamo che, dopo queste elezioni, l'eletto, molto probabilmente Sarkozy, sarà legittimato al vertice dello Stato dal fatto stesso d'aver fatto tesoro della paura. Avrà quindi le mani libere poiché, una volta che lo Stato è stato investito dalla paura, allora è libero di fare paura.

La dialettica estrema è quella tra paura e terrore. Virtualmente, uno Stato legittimato dalla paura è abilitato a diventare terrorista.

Esiste dunque un terrorismo contemporaneo, un terrore democratico. Diciamo che sta montando. Si tratta per il momento di trovare le forme democratiche d'un terrore di Stato all'altezza della tecnica: radar, foto, controllo di internet, sorveglianza sistematica di ogni genere di telefono, cartografia degli spostamenti... Ci troviamo in un orizzonte statuale di terrore virtuale, il cui meccanismo capitale è la sorveglianza e, sempre di più, la delazione.

Questo significa, come sostengono i nostri amici deleuziani, che la "*società di controllo*" ha preso il posto della "*società di sovranità*"? Non credo. Il controllo si

trasformerà infatti in terrorismo di Stato puro e semplice, alla prima svolta decisiva imposta dalle circostanze. Già si usa spedire i sospetti a farsi torturare a casa di "amici" che hanno meno riguardi. Tra poco lo si farà in casa propria. La paura non ha mai alcun altro avvenire che il terrore, nel senso più generico del termine.

Permettetemi una parentesi. Il filosofo, almeno quando fa veramente il suo mestiere, lo sa meglio degli altri: il mondo umano, individui e società, è sempre molto meno inedito di quanto immaginino i suoi abitanti. E anche la tecnica, di cui si vorrebbe fare il senso ultimo e la novità, luminosa o catastrofica, del nostro divenire, resta quasi sempre schiava di procedure antiquate. Da questo punto di vista il "moderno" convinto, che vede il progresso ovunque il capitalismo disponga le proprie macchine, e l'ecologista mezzo religioso, che si aggrappa contro gli artifici della produzione al fantasma della buona natura, condividono la stessa ingenuità.

Torniamo alle nostre paure. Perché mai questa tensione paurosa che sembra annunciare una serie di giri di vite asfissiante? Perché la verità della situazione è la guerra. Bush – che conviene prendere alla lettera invece di beffarsi della sua idiozia – ha annunciato una "*guerra molto lunga*" contro il terrorismo, e questo è il nostro orizzonte. E in effetti gli occidentali si trovano sempre più impegnati su vari fronti. Il mantenimento stesso dell'ordine esistente implica la guerra, poiché quest'ordine è patologico. Le immani disparità e la dualità dei mondi (ricco e povero) sono mantenute con la

forza. La guerra è l'orizzonte mondiale della democrazia. Si cerca di far credere che la guerra sia altrove e che la si faccia per proteggere la gente. Ma la guerra non ha localizzazione fissa, non si lascia facilmente contenere nello spazio. L'Occidente vuole impedire l'apparizione, ovunque essa sia, di quel che gli fa realmente paura: un polo di potenza eterogeneo al suo dominio, uno "Stato canaglia", come dice Bush, che abbia i mezzi per misurarsi con le attuali "democrazie" trionfanti, senza dividerne affatto la visione del mondo, e che non sia disposto a sedersi intorno a un tavolo per condividere le delizie del mercato mondiale o del novero elettorale. L'Occidente non la spunterà, non potrà far altro che ritardarne l'avvento per mezzo di guerre esterne e terrorismi interni sempre più selvaggi. Perché le canaglie, ahimè, sono anche all'interno! Quelle che un certo ministro socialista chiamava gli "incivili" e che Sarkozy definisce la "feccia". L'alleanza futura tra gli Stati canaglia esterni e la canaglia interna, ecco che cosa fa veramente paura! Ecco il profilo possibile della Grande Paura.

Il punto chiave sta nell'esistenza di una dialettica tra la paura e la guerra. Si fa la guerra all'esterno per proteggersi dalla guerra all'interno – dicono i nostri governanti. Andiamo a cercare i terroristi in Afghanistan o in Cecenia perché altrimenti i terroristi verranno in massa da noi per organizzare la "feccia" e gli "incivili". Così facendo si istituisce, nella gente dei paesi privilegiati, la paura interna ed esterna della guerra, in quanto la guerra è al tempo stesso presente (in lontananza) e as-

sente (da noi), in un rapporto problematico tra locale e mondiale.

Bisogna tenere ben presente che la questione in Francia ha una storia particolare. Il nome tipico di questa alleanza singolare tra la guerra e la pace è per noi "petainismo". L'idea portante del petainismo, che ha dettato il suo successo, momentaneo ma vasto, tra il 1940 e il 1944 era che, dopo la *drôle de guerre* del '39, Pétain avrebbe protetto i francesi dagli effetti più devastanti della guerra mondiale. Pétain avrebbe permesso di tenersi un po' in disparte. La paura generata dal '14-18 ha creato nel '40 la paura necessaria al petainismo. Pétain è colui che ha detto: Bisogna aver paura più della guerra che della sconfitta. Bisogna vivere o sopravvivere invece che fare i fanfaroni. I francesi hanno accettato in massa la relativa tranquillità offerta da una sconfitta consentita. E non bisogna nascondersi che il petainismo sia riuscito in parte nel suo intento: i francesi hanno infatti attraversato la guerra piuttosto tranquillamente, almeno se li si paragona ai russi o anche agli inglesi. Tornerò su questo punto. Per il momento mi limiterò a sostenere che il "petainismo" analogico odierno consiste nell'affermare che i francesi non debbano far altro che accettare le leggi del mondo, il modello yankee, il servilismo verso i potenti, il dominio dei ricchi, il duro lavoro dei poveri, la sorveglianza generalizzata, il sospetto sistematico nei confronti di tutti gli stranieri che vivono qui, il disprezzo nei confronti di tutti i popoli che non vivono come noi, e tutto andrà per il meglio. Il programma Sarkozy: lavoro, famiglia,



patria. Lavoro: se volete guadagnare qualche soldo fate straordinari a non finire. Famiglia: abolizione dei diritti di successione e perpetuazione delle fortune ereditarie. Patria: pur non contraddistinguendosi oggi se non per le proprie ottuse paure, la Francia è un paese formidabile e si deve essere fieri d'esser francesi. In ogni caso il francese (Sarkozy?) è di gran lunga superiore all'africano (chi sarebbe?).

Il guaio è che queste massime non sono tanto distanti dalle prediche sentimentali di Ségolène Royal.

Al di là dunque delle vicende elettorali l'imperativo è fare di tutto perché il petainismo analogico non diventi la logica generale della situazione. Con Sarkozy, ma anche con la sua rivale, esiste la possibilità di un neopetainismo di massa. D'un petainismo, e non di un fascismo, che è invece una forza affermativa. Il petainismo presenta le abominazioni soggettive del fascismo (paura, delazione, disprezzo degli altri), senza averne lo slancio vitale. Per scongiurare un tale pericolo dobbiamo realizzare, nella misura del possibile, *l'alleanza dei senza paura*.

A proposito della guerra Mao diceva *"Noi non amiamo la guerra. Ma non ne abbiamo paura"*. Oggi il coraggio è indubbiamente la più grande delle virtù. Il coraggio di sottrarsi tanto alla paura primitiva quanto alla paura della paura. Mao diceva anche *"Abbandonate le vostre illusioni e preparatevi alla lotta"*. Qual è oggi l'illusione principale? Quella coltivata dalla sinistra in generale, e da Ségolène Royal in particolare: che si possa fare affidamento sulla paura (della paura) per evitare

gli effetti reattivi della paura e il poliziotto esagitato come padrone del gioco. Ma no! Così avremo e la paura e lo sbirro esagitato!

Abbandonare le proprie illusioni significa sempre riorientarsi. Significa affermare che un orientamento del pensiero e dell'esistenza possano affermarsi al di là degli affetti. Il voto in generale, e in particolare quello che ci viene proposto oggi, è una macchina di Stato *che presenta il disorientamento stesso come una scelta*. È un altro modo d'interpretare la scissione di cui parlavo prima: anche chi non sa a quale santo o a quale Pétain votarsi resta tuttavia convinto della grande importanza del voto. Voterà dunque un po' a casaccio per l'uno o l'altro dei due indiscernibili candidati. È, infatti, totalmente disorientato, come mostra il fatto che cambierà opinione al voto seguente, così, tanto per provare. Ma lo Stato e tutta la stampa all'unanimità, commentando il voto, presenteranno la cosa come una scelta, come la solenne determinazione di un orientamento, in maniera da aver poi le mani libere. Il governo, che a questo punto avrebbe anche potuto essere tirato a sorte, dichiara di poter agire, in quanto eletto da una scelta dei cittadini. Il voto produce quindi un'illusione particolare, facendo passare il disorientamento attraverso il finto filtro di una scelta. "I francesi hanno deciso che...", si legge sulla stampa. Ma non hanno deciso un bel niente, e d'altronde un collettivo del genere "i francesi" non esiste. Perché diamine il 51% dei francesi dovrebbero essere "i francesi"? Non è forse una costante della Storia, come ad esempio al momento cruciale dell'occupazione tede-

sca, che “i francesi” siano piuttosto una piccola minoranza di resistenti e anzi, almeno nei primi due anni, quattro gatti? Il resto sono quasi tutti petainisti, cioè, nelle condizioni di allora, nient'affatto “francesi”, ma servitori impauriti della Germania nazista. Questo è appunto un tratto caratteristico della Francia: quando è realmente in gioco la questione della sua stessa esistenza, quel che la costituisce, a partire da uno sfondo assai denso di reazione e paura, è una minoranza tanto attiva e ammirevole quanto numericamente esigua. Il nostro paese non è esistito, né esisterà, quale che sia la sua forma futura, se non in virtù di coloro che non hanno ceduto alle umiliazioni universalmente pretese dalla logica della conservazione dei privilegi, o dalla semplice conformità “realista” alle leggi del mondo. Sono loro che hanno fatto una scelta, e non certo votando.

“Abbandonare le illusioni” significa negare categoricamente che il voto sia la procedura di un'autentica scelta. Significa riconoscerlo come un disorientamento organizzato, che dà mani libere all'apparato di Stato. Tutto il problema sta allora nel poter abbandonare quest'illusione in maniera affermativa, cioè: trovare altrove il principio di un orientamento del pensiero e dell'esistenza. Per riuscirci, per poter riconoscere l'illusione come illusione e abbandonarla – il che significa, tra l'altro, non aspettarsi nulla dal voto – dovremo insomma, per ricapitolare quanto detto finora, riuscire ad articolare cinque termini:

1. Il reale di un mondo: la situazione e come la si nomina. Oggigiorno direi che il reale del mondo contem-

poraneo è la guerra, esterna (interventi militari) e interna (guerra al popolo, povero e/o di origine straniera, sotto copertura della "lotta al terrorismo").

2. La massima che vale come orientamento generale nella situazione. Il principio che, concernendo come ogni vero principio un'esistenza, separa il dominio e apre il campo dei possibili, si enuncia semplicemente: c'è un solo mondo. Lo dimostreremo più avanti.

3. La struttura dell'illusione e il suo avvenire. L'illusione consiste nel non vedere che è lo Stato a costruire l'apparenza fallace di una scelta politica a partire dal duttile materiale fornito dal pubblico disorientamento. Il voto non è che l'operazione di una tale apparenza che oggi configura solo affetti dell'ordine della paura. Il voto è insomma la figura fittizia d'una scelta operata a partire da un disorientamento fondamentale.

4. L'orientamento. Ha luogo a distanza dallo Stato, e in particolare al di fuori dal voto. Ha il compito di concepire qualcosa d'inedito nel reale. Consiste nell'incorporarsi in un qualche processo di verità, in particolare in direzione dell'organizzazione politica diretta di tutti coloro che qui sono tenuti al di fuori del (finto) mondo unico, relegati nell'"altro" mondo. Al cuore stesso di questo proletariato esiliato dal mondo: gli operai di provenienza straniera. E al cuore di questo cuore: gli operai *sans papiers*.

5. Il divenire-soggetto è il risultato dell'incorporazione, intesa come orientamento. L'individuo umano, l'animale addestrato a riconoscere, dinanzi alla merce, solo i propri interessi immediati, diventa allora una

componente tra le altre di un corpo di verità, e in questo processo si oltrepassa in quanto soggetto. Visto che siamo in un orizzonte di guerra e che la nostra illusione locale specifica è il petainismo (restare al riparo dai sismi mondiali, qualunque sia il prezzo da pagare: ebrei abbandonati al massacro, africani abbandonati alla polizia, bambini cacciati dalle scuole...), allora, dire "c'è un solo mondo" significa uscire allo scoperto per dare un'effettività alla massima.

Come riconoscere chi abbia sormontato la sua presunta "libera individualità", cioè lo stereotipo in cui è dissolto (che cosa c'è di più monotono, di più uniforme, infatti, dei "liberi" individui della società di consumo, dei piccoli borghesi "civili" che ripetono come pappagalli ben nutriti le loro risibili ossessioni?), grazie alla solidità locale di una verità transindividuale? Il suo divenire-soggetto è comprovato, ad esempio, dalla convinzione che costruire una riunione, capace di concludere su un punto stabilendo una durata al riparo dalle scadenze dello Stato, con quattro operai africani d'un collettivo, uno studente, un manovale cinese del tessile, un postino, due madri di famiglia d'una borgata e qualche sbandato di periferia, sia infinitamente, d'un infinito esso stesso incommensurabile, più importante che gettare il nome di un indiscernibile politico nell'urna dello Stato.

## II

### Dopo le elezioni

Non siamo forse riuniti stasera, come tutti gli altri, per discutere della consacrazione del nostro nuovo Presidente<sup>4</sup>? Se allora considero i pochi che sono ancor capaci di un minimo di autentica riflessione, di convinzione o di una qualche traccia di sapere storico, mi sembra d'indovinare in loro, dopo la vittoria senza sbavature di Sarkozy, una soggettività leggermente depressiva. Vi farò credito, per il solo fatto che siete qui, di appartenere a questa categoria, alla categoria di coloro che non si sentono appagati, ma sconsolati dal disorientamento organizzato dal capitale e dai suoi servitori. E sento che, malgrado la mia insistente propaganda per conservare una stoica indifferenza dinanzi alla grandinata elettorale, accusate il colpo. Un colpo che vi aspettavate, certo, ma pur sempre un colpo di una certa violenza.

Vorrei cominciare dall'analisi di questo sentimento che vi affligge e che consiste nel fatto che purtroppo è

<sup>4</sup> Questa parte riprende il materiale del mio seminario (cfr. nota 1), seduta del 16 maggio 2007.

accaduto qualcosa e che questo qualcosa non vi sta affatto bene.

Detto tra noi, non è perché viene eletto un presidente che succede qualcosa, almeno non per noi che abbiamo una certa esperienza. Ho sufficientemente insistito sulla natura del voto perché vi sia chiaro che, se qualcosa è accaduto, non lo si potrà certo comprendere sul piano della pura successione elettorale. Tutto ciò mi conduce a una prima meditazione su che cosa significhi sentire d'aver ricevuto un colpo, tanto da ritrovarsi un po' ciechi, leggermente incerti, e in fondo un po' depressi. Sì, amici miei, mi sembra di percepire in questa sala un odore di depressione. Darò per scontato, però, che non sia Sarkozy in quanto tale a deprimervi! Quel che vi deprime è ciò di cui Sarkozy è il nome. Ecco il punto: la venuta di ciò di cui Sarkozy è il nome, voi la sentite come un colpo ricevuto da parte di quella cosa, della cosa probabilmente immonda di cui il piccolo Sarkozy è al servizio.

Si ripete spesso che i colpi peggiori siano quelli che non ci aspettiamo, gli incidenti, i suicidi misteriosi... Eppure c'è qualcosa di particolarmente penoso anche nel ricevere un colpo che ci si aspetta. Come quando ci diciamo: ecco, se faccio questo, lui, per come lo conosco, farà quest'altro. Ed è spesso assai desolante constatare che effettivamente lo fa. Avremmo preferito che avesse deluso la nostra previsione e che, per una volta, fosse stato imprevedibile. E invece no. Questo voto, che non fa altro che dare un nome alla venuta alla ribalta della cosa immonda, ha in tutto e per tutto la strut-

tura di un colpo che ci aspettavamo. Contrariamente a quanto accade di solito, ha vinto chi era in testa nei sondaggi fin dall'inizio ufficiale della corsa. Come in una corsa di cavalli in cui il favorito parte in testa, fa tutta la corsa in testa e vince. Non è divertente, è deprimente. Chi ha un minimo di gusto per la scommessa, la rottura, il rischio, l'eccezione, preferirebbe che fosse il brocco di turno a spuntarla. Ma questa volta il brocco, o piuttosto la brocca, ha perso come meritava. Eppure noi, che pur sapevamo quanto fosse brocca e quanto vaghe e persino sospette fossero le sue convinzioni, siamo tutti un po' depressi. Chiedetevi allora di che natura sia il colpo, per altro prevedibilissimo, che accusate.

L'ultima volta, prima ancora del responso numerico, vi avevo proposto un'analisi del contesto elettorale sostenendo che la situazione era quella di un conflitto tra due paure, una paura primitiva e una paura derivata. La paura primitiva era quella di una parte di popolazione che teme che avvenga qualcosa che la precipiti nel declino. Questa paura primitiva si è focalizzata sui soliti capri espiatori: gli stranieri, i poveri, i paesi lontani ai quali non si vorrebbe assomigliare. Da tempo era stata raccolta dal vecchio discorso di Le Pen e del Front national, in uno stile povero, quello dei revanscisti del petainismo. Poi è subentrata una paura seconda, la paura della prima paura, la paura degli effetti della paura primitiva. Il conflitto tra le due paure si è risolto con la vittoria della paura primitiva, cosa che in fondo ha una sua logica. Se proprio bisogna aver paura, tanto vale aver paura di qualcos'altro che della paura stessa. La prima



paura ha vinto, e questo è un primo fattore del colpo subito. Siamo all'interno di una logica della pulsione, per usare una metafora. Nel successo elettorale di Sarkozy c'è un elemento numerico pulsionale. Lo si vedeva benissimo sui volti di tutti coloro che si ralleggravano in massa del suo successo: pensavano che il piccolo esagitato di Neuilly avrebbe eretto una muraglia cinese contro i sediziosi e che si sarebbe finalmente potuto, se non smettere d'aver paura, cosa impossibile per tutti i reazionari, almeno confidare nel fatto che lo Stato si sarebbe occupato delle nostre paure con una felice vigilanza. Sulla faccia di questi sarkozysti un po' ebbri si leggeva una specie di eccesso pulsionale legato a quella paura primitiva che si ritiene che il nuovo piccolo presidente condivida – cosa che ce lo rende più vicino – e di cui, però, lui sa anche come limitare le cause molteplici e perverse.

Io, se avessi paura, non penserei di certo a un personaggio del genere per scongiurarla, e questo per una ragione molto semplice: sono convinto del fatto che Sarkozy, che non può andare da nessuna parte senza portarsi dietro una scorta personale spessa come un muro, non sia granché pericoloso. Come tutti quelli che credono di uscirne sempre grazie alla corruzione degli avversari e al clamore delle dichiarazioni roboanti, Sarkozy teme infinitamente ogni prova reale. Se vedo giusto, ciò di cui Sarkozy ha soprattutto paura è che diventi visibile la sua stessa paura. Il che, tra l'altro, lo avvicina ai socialisti, se è vero che la passione della clientela socialista è la paura della paura. Sono fatti per

intendersi. Naturalmente la mia non è che un'ipotesi, ma scommetto che non tarderemo a constatare gli effetti deleteri della paura sarkozysta. Questo è un primo elemento di rottura con il gollismo, sia pure nella forma usurata e moribonda che aveva assunto sotto Chirac. La principale, se non l'unica, virtù politica di De Gaulle era, infatti, non aver mai paura.

L'elemento pulsionale, quindi, è ben presente in tutti coloro che sono convinti d'avere in Sarkozy un compagno di paura e, allo stesso tempo, una volpe dell'anti-paura. Quanto a quelli che erano nella paura della paura, eccoli precipitati nella depressione di quella pulsione negativa generale che ha determinato l'orizzonte delle cose e alla quale sono ormai puramente e semplicemente consegnati.

Il secondo elemento è un elemento nostalgico. Un vecchio mondo sta crollando. Quel vecchio mondo che proveniva dall'ultima guerra mondiale, dalla maniera in cui gollisti e comunisti avevano condiviso in Francia gli effetti della guerra, del petainismo, della Resistenza e della Liberazione. Più in generale è un intero orientamento della vita parlamentare che è compromesso, quello fondato su una distinzione senza ambiguità tra destra e sinistra, orientamento che sembrava essere stato condotto alla massima perfezione dal motivo mitterrandiano dell'unione della sinistra o della "sinistra plurale" che comprendeva i comunisti. Oggi Sarkozy condanna a morte la forma cadaverica di gollismo incarnata da Chirac. E, per quanto riguarda la sinistra, si assiste al crollo già largamente anticipato dal fallimento di

Jospin nel 2002 e soprattutto dall'aberrante decisione di far votare Chirac al secondo turno.

Quel che ci sembra più interessante è il disorientamento provocato, rispetto al sistema destra/sinistra ereditato dagli anni '40, dalla decomposizione soggettiva e morale del partito socialista e, con esso, della nozione stessa di "sinistra", che non a caso era designata da un termine che ha a che vedere con l'orientamento, con la topologia. Certo la nozione era già assai malata, ma adesso, con quest'ultima elezione, è come se avesse ricevuto il colpo di grazia. Già negli anni '60 Sartre diceva: "La sinistra è un cadavere riverso che puzza". Era aggressivo, ma erano quarant'anni fa. Diciamo che nel frattempo le cose non sono migliorate. Perché la decomposizione non concerne più soltanto l'insigne arrendevolezza nello scontro politico o la miseria politica, evidente già da tempo. È stato ferito a morte qualcosa di essenziale, di costitutivo della simbolica stessa del parlamentarismo francese.

Certo, come sempre, si tratta di una lunga storia. Tutto è cominciato in effetti con lo sfaldamento inesorabile delle virtù operaie e un po' esterne al sistema del Partito comunista francese, dunque negli anni '60 del secolo scorso, e in particolare nel 1968, o forse ancora prima. È infatti già da molto tempo che il Partito comunista francese ha cominciato a dare inquietanti segni di sciovinismo, di paura nei confronti di ogni movimento che non controllasse dalla A alla Z e di "cretinismo parlamentare" – come si diceva nel XIX secolo, quando la salute rivoluzionaria era più solida. Ciò no-

nostante esso conservava nel suo lessico la dittatura del proletariato, cosa che, almeno a parole, lo separava dal consenso "democratico". A partire dal maggio '68, oltre a diventare per un certo tempo l'avversario ostinato dell'intera gioventù rivoluzionaria, studentesca e operaia e la roccaforte del potere elettorale e sindacale, il PCF ha cominciato a sacrificare perfino i propri feticci verbali, diventando una sorta di versione bisbetica ed egocentrica della democrazia dominante. Poi si è alleato con Mitterand e ha cominciato a scomparire.

Ovviamente, su scala mondiale, c'è stato il crollo dell'URSS, accompagnato dalla dissoluzione di tutti i riferimenti ideologici "marxisti" di cui quello Stato bacato si presentava come il guardiano. Da questo punto di vista, d'altronde, si converrà sul fatto che chi ha creato la crisi più grave della sinistra di fronte alle vincenti pretese del capitalismo sfrenato, non è certo stato Stalin. Va detto, infatti, che all'epoca di Stalin le organizzazioni politiche operaie e popolari erano infinitamente più forti, e il capitalismo meno arrogante. Non c'è neanche da fare il paragone. Sono stati i liquidatori, Breznev, l'uomo della stagnazione, e soprattutto Gorbaciov, l'uomo della riforma a ogni costo, ad aver sprofondato il mondo della sinistra in una miseria dalla quale nessuno sa se mai potrà riprendersi. Forse, del resto, c'è da auspicarne la morte e basta. Ma passiamo ad altro.

A dispetto di questa lunga archeologia del disastro della sinistra, l'elezione di Sarkozy resta comunque il segno di un'epoca nuova, di un avvento immondo, un colpo inferto alla strutturazione simbolica stessa della

vita politica francese, nella quale il tema della sinistra, delle sue perenni ricomposizioni, e la possibilità di una sua affermazione, costituivano pur sempre la familiarità elettorale. È proprio questa familiarità che è colpita, distrutta. Che si tratti di un lungo processo di decomposizione non sembra consolarvi granché, popolo della sinistra! Nel momento in cui è colpito un vecchio mondo simbolico, vi sentite completamente disorientati. E questa volta il colpo non viene tanto dal risultato elettorale, in fondo non peggiore del solito (47% è la soglia normale della sinistra ormai da decenni), ma colpisce i parametri stessi della localizzazione, la legge soggettiva del computo.

Quel che caratterizza questa elezione è il fatto di aggravare il disorientamento, nella misura in cui rivela il carattere intrinsecamente obsoleto del sistema di orientamento ereditato dalla seconda guerra mondiale, la distinzione destra/sinistra. Quel che l'elezione mette in luce è che il disorientamento si è spinto fino al punto da disfare simbolicamente il sistema stesso su cui si fonda l'orientamento. Ecco perché Sarkozy, appena eletto, può andare a brindare al Fouquet's e partire per Malta su uno yacht di miliardari. Un modo per dire: *"La sinistra non fa più paura a nessuno, viva i ricchi, abbasso i poveri!"*.

Da qui l'irrefrenabile nostalgia per i tempi delle suddivisioni chiare che caratterizza i superstiti sinceri del popolo di sinistra. Ah! Come rimpiangono tutti! Mitterrand! De Gaulle! Persino Georges Marchais! E persino Chirac, il Breznev del gollismo, colui che sapeva che il

non far niente consente una morte lenta. D'altronde hanno anche votato per Chirac contro Le Pen. Le Pen? Un altro che appartiene al mondo che fu. Con Sarkozy finiremo per rimpiangere anche lui, il vecchiccio, vedrete. Quando Le Pen faceva "Buuh", avevamo paura per un minuto, si faceva un'allegria manifestazione, e la cosa era fatta. Nostalgia! Il Sarko invece è Presidente e blinda tutto.

Un sintomo assai importante di questa blindatura e del disorientamento sono i transfughi della sinistra che galoppiano in direzione del sarkozysmo. È stato appena eletto l'esagitato di Neuilly, ed ecco che si vedono correre in tutte le direzioni i topi della "sinistra", o presunta tale. Le navi del vecchio mondo vengono abbandonate ovunque, e strane consultazioni si svolgono dietro le quinte. I primi della classe dell'opinione di sinistra trovano ormai grandi virtù in Sarko. Ecco come accrescere ancora un po' il disorientamento. Ma non è che il segno precursore di movimenti più profondi. I topi annunciano le premesse d'un terremoto.

La logica sottintesa sarebbe in fondo quella del partito unico. Del resto è quel che ha in testa il nostro Presidente: riunire tutti quanti sotto la sua guida. Ed è del tutto naturale! Dal momento che tutti quanti accettano l'ordine capitalista, l'economia di mercato e la democrazia rappresentativa come dati tanto oggettivi quanto la gravitazione universale, se non di più, perché sostenere la messa in scena di due partiti contrapposti? Il mio amico Slavoj Žižek, filosofo sloveno, ha detto da qualche parte che quel che non abbiamo capito, quando ab-

biamo messo in scena la contrapposizione tra stalinismo e democrazia parlamentare, è che lo stalinismo è il destino della democrazia parlamentare. Ci stiamo arrivando, lentamente, tortuosamente. Ci saranno, e già ci sono, accelerazioni. Dopotutto, i mezzi tecnici per il controllo delle popolazioni sono ormai tali che Stalin, con i suoi infiniti schedari compilati a mano, le sue fucilazioni di massa, le sue spie in uniforme, i suoi giganteschi campi pidocchiosi e le torture bestiali, fa la figura di un dilettaante di un'altra epoca. Anche perciò sembra difficile immaginarsi il nostro Presidente nei panni del Georgiano: guida o piccolo padre dei popoli. Con quel look da impiegato di una banca di second'ordine, come potrebbe essere altrimenti? Eppure, malgrado il suo stile incostante, chiacchierone e improvvisato, un giorno potremo dire che Sarkozy è stato il grande artefice del nostro partito unico, l'UUP, l'Unione per l'Unanimità Presidenziale. Perché questo gli riesca, basta che gli alleati dell'ultima ora, i transfughi, i topi che abbandonano la nave della sinistra alla deriva, costituiscano a poco a poco un'ondata, una marea, uno tsunami di topi. In realtà, sul piano empirico la cosa probabilmente non assumerà subito proporzioni tali. Ma si è già avverata sul piano simbolico. Un certo numero di personalità già incarnano questa posizione, questa possibilità. Sono i topi dell'avanguardia per la costruzione dell'UUP. In fondo non fanno altro che prolungare, portare a compimento, e dare una forma definitiva, al vasto movimento di rinnegamento controrivoluzionario iniziato, fin dal 1976, dalla cricca dei *nouveaux philosophes*.

Non vi sarà certo sfuggito come il vincitore delle elezioni abbia subito insistito sul fatto che sarebbe stato il presidente di tutti. Io, non gli ho chiesto niente. Non ho mai detto che è il mio presidente. È lui che lo dice: vuole essere l'organizzatore di noi tutti, vuole degnamente rappresentare il futuro partito unico. E per il momento, contro questo progetto grandioso non esiste altro, a livello di massa, che la nostalgia del vecchio mondo, della destra e della sinistra, delle legittime rivendicazioni dei lavoratori, della previdenza sociale, del funzionariato solidamente organizzato, degli insegnanti della scuola laica, e in ultima analisi della campagna francese, dei suoi paesi, della forza tranquilla... La consapevolezza di aver subito un colpo provoca una nostalgia intensa e depressiva del vecchio mondo tradizionale, dello *charme* francese e delle sue pietre miliari nell'orientamento soggettivo.

Il terzo elemento, dopo la componente pulsionale e quella nostalgica, è sicuramente l'impotenza. Direi persino una messa in scena, una rappresentazione soggettiva dell'impotenza. Non è, infatti, che sia nata una nuova impotenza. "Che fare, mio Dio, che fare?" è per molti una domanda disperante già da tempo. Ma stavolta c'è una rappresentazione molto chiara, molto precisa dell'impotenza. L'impotenza già c'era, ma ora si è rivelata e a mio avviso – ma sono ottimista – si è rivelata come una dimensione intrinseca della democrazia elettorale. Probabilmente è per questo che il colpo è così duro. La democrazia elettorale rivela fino a che punto l'impotenza sia la sua stessa regola, l'impotenza di



tutti coloro che tentano di governare le proprie azioni e passioni a partire dall'idea che, in fin dei conti, tutto il reale è razionale. Chiunque può rendersi conto che la democrazia elettorale non è uno spazio di scelta reale, ma qualcosa che registra, come una sismografia passiva, disposizioni che sono completamente estranee alla volontà illuminata e non hanno niente a che vedere con la maniera in cui un autentico pensiero si può rappresentare gli obbiettivi che la volontà persegue.

Colpisce e, nonostante la loro unanimità al riguardo, perfino stupisce, o in verità lascia costernati, vedere come i politici e i commentatori abbiano subito sottovalutato l'importanza numerica della partecipazione allo scrutinio come un elemento decisivo. Non hanno detto, come pure sarebbe stato sensato: "La gente ha votato e c'è da domandarsi come mai, vista l'offerta disponibile". No, hanno detto: "Grande vittoria della democrazia". Ma mettiamo che, in un altro contesto, in un'altra epoca (prendo questo esempio perché è un po' eccessivo e abusato), un'enorme quantità di gente avesse votato, per esempio per Hitler – come del resto è avvenuto – e che gli elettori si fossero mobilitati in massa per andare a votare: si sarebbe ancora parlato di una schiacciante vittoria della democrazia? In un senso assai particolare, allora! Se è soltanto il numero che va venerato, vuol dire la democrazia è del tutto indifferente a ogni contenuto. Vuol dire che essa non rappresenta nient'altro che la propria forma, la messa in scena di un elemento numerico. In questo genere di dichiarazioni enfatiche, si elude ogni riflessione, anche dura, sulle ra-

gioni che hanno spinto la gente. Credo che chiunque incensi una tale abbondanza di voti contribuisca alla depressione generale. Fa sì che non si possano nemmeno più denigrare questi votanti insensati. Nemmeno per dire: "Se era per regalarci lo zelante sindaco di Neuilly, facevano meglio a starsene a casa". Ci si deve rallegrare astrattamente del fatto che comunque sono andati a votare in massa! Certo, così hanno preparato un disastro di cui subiremo tutte le nefaste conseguenze, ma gloria gli sia resa! Grazie al loro stupido numero hanno fatto trionfare la democrazia. Insomma la depressione deriva anche dalla necessità che costringe ogni "democratico" a constatare che la gente ha avuto quel che voleva, che il risultato è incontestabile e che non resta che farsene una ragione. D'altronde è quello che tutti i politici si sono precipitati a dichiarare la sera stessa: "Attenzione, è evidente che rispettiamo il suffragio universale". Più "rispettosi" di così della "volontà popolare", giudicata d'altronde idiota e pericolosa, si muore. Inchinatevi dinanzi al numero.

Vi confesserò che, per quanto mi riguarda, non rispetto assolutamente il suffragio universale in sé, dipende da quel che fa. Il suffragio universale sarebbe forse la sola cosa da rispettare indipendentemente dall'effetto che produce? E perché mai? In nessun altro campo dell'agire o del giudizio sull'agire si considera che qualcosa sia valido indipendentemente dai suoi effetti reali. Il suffragio universale ha prodotto una quantità di abominazioni. Storicamente, maggioranze qualificate hanno legittimato Hitler e Pétain, la guerra d'Algeria o

l'invasione dell'Iraq... Non c'è nessuna innocenza delle maggioranze "democratiche". Incensare il numero perché la gente è andata a votare, indipendentemente da quel che ciò ha prodotto, e rispettare la decisione della maggioranza in un'indifferenza rivendicata nei confronti del suo contenuto, non può che contribuire alla depressione generale. Perché, inoltre, se si è obbligati al rispetto, si arriva al punto da non poter nemmeno più esprimere il proprio disgusto per il risultato. Ma vi rendete conto! Non solo si dovrebbe constatare la ricorrente stupidità del numero, ma in più bisognerebbe averne il massimo rispetto! È davvero troppo!

In realtà qui si intuisce, senza però riuscire a trarne le conseguenze, che le elezioni rappresentano uno strumento di repressione almeno altrettanto potente quanto lo strumento d'espressione per cui esse si spacciano. Niente dà più soddisfazione agli oppressori che introdurre elezioni ovunque e imporle, se necessario con la guerra, a gente che non le ha mai chieste. Il nostro Presidente, per esempio, ha subito dichiarato che, per quanto riguarda gli scioperi, avremmo visto quel c'era da vedere. Grazie a Sarkozy gli scioperi diventeranno terribilmente elettorali, ci vorranno maggioranze assolute, con bollettini segreti, ed esattori dietro le urne, ecc. Per democratizzare gli scioperi? Eh sì! Per renderli il più difficile possibile, prendendo come pretesto, falso per giunta, gli "utenti"<sup>5</sup>. A questo proposito biso-

<sup>5</sup> L'idea che gli "utenti" siano sistematicamente ostili agli scioperi è una nota contro-verità, una delle tante che i politici e

gna ricordare Maggio '68. Milioni di persone in sciopero, manifestazioni quotidiane, un'alleanza senza precedenti tra giovani dai percorsi diversi, operai e studenti. Tutti sembravano travolti da qualcosa d'inedito. Si vedevano persino le bandiere rosse sulle case di certi quartieri bene! Dappertutto la stravaganza, insomma, dappertutto la speranza di ridurre l'asservimento. Ebbene, è bastato che quelli che erano al potere, De Gaulle e soprattutto Pompidou, riuscissero a organizzare delle elezioni, per ritrovarsi con la Camera più smaccatamente reazionaria che si fosse mai vista dal 1919, una Camera blu orizzonte. Non c'è dubbio sul fatto che le elezioni siano state decisive per la dissoluzione e la liquidazione del movimento. E non era certo per estremismo, ma per assoluta lucidità, che i militanti gridavano per le strade: "*Elections, piège à cons!*"<sup>6</sup>. Non voglio dire che le elezioni abbiano un'essenza repressiva. Voglio dire che so-

i mezzi di comunicazione dominanti spacciano come un'evidenza. Per esempio il lungo sciopero dei ferrovieri, nel dicembre del 1995, è stato sostenuto in tutto il paese con scioperi di massa, ancora più importanti che nel Maggio '68. In certe città di provincia (ad esempio a Roanne), più di metà della popolazione totale della città ha partecipato ai cortei! E non mancano altri contro esempi. Così come è un'invenzione il presunto appoggio della gente all'inossidabile ritornello dei reazionari "Troppi impiegati pubblici!". Un recente sondaggio mostra che, tra tutte le proposte egualmente odiose di un Sarkozy in pieno "stato di grazia", quella che mira alla riduzione del numero degli impiegati pubblici resta completamente minoritaria nel paese.

<sup>6</sup> Come titola un celebre articolo di Sartre, *Situations X*, Gallimard, Paris 1976 (N.d.T).

no incorporate in una forma di Stato, il capital-parlamentarismo, la cui funzione è il mantenimento dell'ordine stabilito, e che, di conseguenza, hanno sempre una funzione conservatrice che diventa repressiva in caso di disordini. Tutto questo appare oggi più chiaro e provoca un accresciuto sentimento d'impotenza: se lo spazio della decisione di Stato si riduce per noi cittadini qualsiasi a quello del voto, allora non si capisce bene, almeno al momento, quali siano le vie possibili per una politica d'emancipazione.

Credo quindi che, dopo tutte queste considerazioni, si possa interpretare la situazione soggettiva dei resti della sinistra in Francia, e più in generale degli uomini e delle donne di buona volontà, sotto l'effetto del trionfo di Sarkozy, come un mescolanza di pulsione negativa, di nostalgia storica e d'impotenza effettiva.

Spiego così la percezione che ho di voi stasera; questa è la mia diagnosi, se volete: astenia depressiva. È venuto quindi il momento di ricorrere alla definizione, data da Lacan, della cura analitica. Poiché siamo tutti depressi, la cura è necessaria. Lacan diceva che l'essenziale in una cura è *"elevare l'impotenza all'impossibile"*. Se siamo affetti da una sindrome il cui sintomo più importante è un'impotenza effettiva, allora possiamo elevare l'impotenza all'impossibile. Ma che cosa significa? Molte cose. Significa ad esempio reperire un punto reale sul quale non recedere, costi quel che costi. Sottrarsi alla trama confusa dell'impotenza, della nostalgia storica e della componente depressiva, e trovare, costruire e mantenere un punto reale, che sappiamo di poter tener

fermo proprio perché non si può inscrivere nella legge della situazione. Se riuscite a trovare un punto, di pensiero e d'azione, che non sia inscrivibile nella situazione e che l'unanime opinione dominante considera allo stesso tempo (e in maniera contraddittoria...) deplorabile e impraticabile, ma che voi giurate a voi stessi di tener fermo, costi quel che costi, allora sarete in grado d'elevare l'impotenza all'impossibile. Se terrete fermo un tal punto, diverrete allora un soggetto concatenato alle conseguenze di quello che, solitamente considerato come un'ubbia sciagurata e fortunatamente impossibile, vi mette in relazione con il reale, facendo di voi un'eccezione alla sindrome depressiva.

La questione sarà allora questa: che cosa significa "tener fermo" un punto reale di questo tipo, ammesso che lo troviate? Tenere fermo un punto significa esporre l'individuo animale che ciascuno di noi è a divenire il soggetto delle conseguenze di quel punto. Significa incorporarsi alla costruzione di quelle conseguenze, al corpo soggettivato che esse tracciano pian piano nel nostro mondo. Far questo significa costruire, in seno alla temporalità dell'opinione, un'altra durata, distinta da quella che ci viene imposta dalla simbolizzazione dello Stato.

Se si resta prigionieri della temporalità dell'opinione, si finirà per dire, come molti dei primi della classe o degli elettori socialisti: "Per Dio! Abbiamo subito Chirac per dodici anni e adesso dobbiamo aspettare la prossima tornata! Diciassette anni! Forse ventidue! Una vita intera! Non è possibile!". E a quel punto, nella mi-

gliore delle ipotesi ci si deprime, nella peggiore si diventa topi. Topo è chi, tutto all'interno della temporalità dell'opinione, non può sopportare d'attendere. Il prossimo turno previsto dallo Stato è assai lontano. E io intanto invecchio, si dice il topo. Non vuole marcire nell'impotenza, e tanto meno nell'impossibile! L'impossibile non vale granché per lui.

Bisogna ammettere che Sarkozy ha una conoscenza profonda della soggettività dei topi. È abilissimo nell'attirarli. È forse stato un topo anche lui? Nel 1995, ad esempio, quando, impaziente di arrivare a incarichi ministeriali materialmente consistenti, tradì Chirac per Balladur? Ad ogni modo, poiché ha scoperto gli usi possibili della psicologia del topo da parte dello Stato, si merita una denominazione psicanaliticamente celebre. Propongo di chiamare Nicolas Sarkozy "l'uomo dei topi". Mi sembra giusto, meritato.

Topo è chi ha bisogno di precipitarsi nella durata che gli viene offerta, senza essere affatto in grado di stabilire una durata propria. Trovare un punto significa trovare la possibilità di ammettervi una durata differente. Non essere né topi né depressi significa costruire un tempo altro rispetto a quello che ci assegna lo Stato o lo stato della situazione. Un tempo impossibile, ma che sia il *nostro* tempo.

È il momento di spendere una parola su questa storia di Maggio '68. È molto interessante, infatti, la dichiarazione che ha fatto il nostro Presidente su Maggio '68, in occasione di un meeting elettorale. Se abbiamo ben capito, farla finita, una volta per tutte, con Maggio

'68 sarebbe il fine supremo della sua azione, della "rottura" tanto annunciata. Vi confesso che trovo una dichiarazione del genere alquanto oscura. Ha qualcosa di profondo che stride con le solite moine economiche o ecologiche (equilibrio di bilancio, retribuzione dei funzionari, buco nella sanità, nella previdenza, nell'ozono, tutti questi buchi che ci ossessionano), ma l'affermazione resta oscura. Innanzitutto perché avevamo l'impressione, noi sessantottini di professione, che Maggio '68 fosse purtroppo già finito da un pezzo. Che cosa sa lui, l'uomo dei topi, che noi non sappiamo e che lo porta a credere che l'obiettivo fondamentale della sua azione sia di far finire Maggio '68 a maggio 2007, quarant'anni dopo? Per l'uomo dei topi, Maggio '68 è ancora e sempre presente, su questo non c'è dubbio. Ecco una buona notizia! Speriamo che sia vera e che Maggio '68 viva ancora negli spiriti e nelle situazioni presenti e future. Mao aveva l'abitudine di dire: "*L'occhio del contadino vede giusto*". Speriamo che, almeno per quanto riguarda Maggio '68 sia l'occhio dell'uomo dei topi a vederci giusto! Perché se davvero Maggio '68 è la questione congiunturale decisiva per i nuovi reazionari di Stato, se davvero Maggio '68 conserva una terribile vitalità, allora potremo dire: "*Merci Monsieur*, ce ne rallegriamo, la cosa ci era sfuggita".

Finiamola di scherzare. Cerchiamo di capire che cosa possa significare oggi "Maggio '68" per uno che è un servo degli indici di borsa, un nemico giurato degli immigrati *sans papiers* e dei giovani dei quartieri popolari, ossessionato dall'ordine poliziesco e autore prolifico di



leggi scellerate. Egli afferma: Maggio '68 è il momento in cui abbiamo smesso di rappresentarci chiaramente la distinzione tra il Bene e il Male. Sarkozy ha una visione niezscheana di Maggio '68. Ma Maggio '68 è stato esattamente il contrario! Maggio '68 non è stato affatto "al di là del bene e del male". C'era un'identificazione precisa del Male: il Male, per i rivoluzionari militanti del decennio rosso, tra il 1966 e il 1976, erano proprio gli esponenti della finanza e del potere che assomigliano all'uomo dei topi. In fondo, è lui il Male. E il bene erano l'operaio politicizzato, i popoli insorti, i militanti della rivoluzione. Al contrario di quanto afferma Sarkozy, Maggio '68 proponeva una separazione assai netta, assai forte tra il Bene e il Male. Sarkozy non parla seriamente di Maggio '68, si limita a simbolizzare nella propria diatriba una certa propaganda moralizzatrice. Avrò occasione di tornare sul ruolo della morale in questa storia, sul nostro paese in "crisi morale", e così via. Sono discorsi da analizzare nel dettaglio, in maniera filosofica. Accontentiamoci per il momento della domanda: qual è l'obiettivo dell'uomo dei topi nella sua assurda diatriba morale sul Bene e il Male? Quale spettro lo ossessiona, per riprendere il filo dell'analisi di Derrida nel suo libro sugli spettri di Marx? Quando, infatti, Marx dichiara nel 1848 che "uno spettro si aggira per l'Europa", vuol dire che il comunismo – nome dello spettro – è l'ossessione assoluta dei borghesi. Allora, quando Sarkozy confessa che Maggio '68 è lo spettro che lo ossessiona e di cui vorrebbe sbarazzarsi, sta in fondo parlando di una delle ultime manifestazioni reali

dello spettro del comunismo e dice (concedetemi una prosopopea dell'uomo dei topi): "Noi, reazionari moderni, non vogliamo più essere ossessionati da un bel niente. Sradicheremo definitivamente ogni idea che presuma che si possa tener fermo un punto reale fuori dalla legge dello Stato, fuori della necessità imposta dal mondo che dominiamo. Nel Maggio '68 alcuni hanno affermato che bisognava tener fermo un punto reale, per esempio l'inedita alleanza tra giovani intellettuali e operai, e hanno tentato di tenerlo fermo, per quanto era possibile, fino in fondo. Proprio di questo non possiamo tollerare non soltanto la realtà, ma neppure l'idea. Vogliamo sradicare finanche la possibilità di pensare che questo tipo d'ostinazione a tener fermo un punto reale sia possibile. Vogliamo, insomma, che sia pubblicamente e unanimemente riconosciuta la scomparsa dello spettro. Il comunismo empirico è scomparso, e questa è un'ottima cosa, ma non basta. Vogliamo che scompaia anche ogni forma di comunismo possibile. Vogliamo che persino a titolo d'ipotesi, il comunismo – che è il nome generico della nostra sconfitta o addirittura della nostra scomparsa – non possa più essere menzionato da chicchessia".

Ebbene sì, l'occhio dell'uomo dei topi ha visto giusto. Si può discutere di quali fossero i punti che i militanti e i manifestanti del decennio rosso tentavano di tener fermi. Quel che è certo è che derivavano tutti dall'ipotesi comunista, nel suo senso generico: oltrepassare il capitalismo, la proprietà privata, la circolazione finanziaria, lo Stato dispotico, e così via. Ci si potrebbe poi

chiedere se tali punti fossero più o meno ben scelti, se fossero davvero nuovi o ancora troppo prigionieri della storia. Ma questa è una discussione che deve restare tra noi, animatori contemporanei dello spettro del comunismo, e non una discussione con l'uomo dei topi. Egli ha ragione, però, di ritenere che là ci fosse qualcosa di minaccioso (per lui e per la gente come lui), qualcosa che si dispiegava e che si spiegava, qualcosa che era cominciato verso il 1965 e che è durato come fenomeno di massa fino a verso il 1975, qualcosa come una nuova disciplina, una nuova abnegazione, quella di tener fermo un punto reale in una sorta d'indifferenza gioiosa nei confronti della legge statale e commerciale del mondo che si manifestava dappertutto altrove.

L'importanza di questa elezione sta nel fatto che essa veicola la convinzione, condivisa da quelli che oggi accedono al potere e da quelli che li seguiranno, che si possa forse farla finita con quel "qualcosa" di cui Maggio '68 è uno dei nomi, il più recente in Francia. Farla finita come? Facendo in modo che la metamorfosi degli individui consumatori, passivi e stereotipati in soggetti d'un processo reale, nel quale tener fermo un punto reale è la regola, diventi letteralmente fuori legge. Non solo in un senso poliziesco, come pure succederà. Ma nel senso che una tale metamorfosi dovrà restare per sempre dell'ordine dell'irrappresentabile "assoluto". Fare "qualcosa" che non sia interno alla temporalità che ci viene proposta dovrà ricadere così al di fuori non soltanto del mondo empirico, ma anche della legge che regola ogni mondo possibile o immaginabile.

Se si ritiene che una tale operazione possa realizzarsi (ed è questo che significa “farla finita con Maggio ’68”), la tentazione della sottomissione diventa imperiosa. Tener fermo, infatti, un punto “illegale” è la sola cosa che sia in un rapporto di autentica dialettica rispetto alla pulsione negativa, alla depressione sottomessa. Ma se questo punto non c’è, allora la sola via d’uscita vivibile, o (soprav)vivibile, è la sottomissione più abietta alla realtà. Ritroviamo qui un’altra dialettica lacaniana, quella tra reale e realtà. Se non c’è niente che fa breccia nella realtà, se non c’è niente che si dà in eccezione rispetto a essa, se non c’è nessun punto che possa esser tenuto fermo per sé, costi quel che costi, allora c’è solo la realtà e la sottomissione a questa realtà e a quel che Lacan chiama “il servizio dei beni”. E la violenza contro Maggio ’68 cerca di preservare l’egemonia illimitata del servizio dei beni. Come è noto, il servizio dei beni altro non è che l’asservimento nei confronti di chi possiede beni. La famosa escursione di Sarkozy su uno yacht di miliardari – subito dopo i brindisi mondani al Fouquet’s la sera della vittoria – non è stata affatto un errore, una gaffe, come talvolta si è detto. Certo, è andato a trovare e a ringraziare i suoi mandanti, i suoi padrini, la gente dell’alta finanza di cui è il vassallo. Ma soprattutto ha voluto significare a tutti quanti che d’ora in poi sarà così: non c’è niente di meglio che il guadagno personale, tutto ormai segue la regola del servire i beni. È l’unica regola di questo mondo, e permea da cima a fondo la circolazione dei capitali. Che cosa avete da dire in contrario? Chi non dispone di un punto

reale, in eccezione proprio rispetto alla regola, un punto in nome del quale parlare universalmente e in modo disinteressato, non ha niente da rispondere. Se il servizio dei beni è la legge che regola il mondo, perché ostacolarla? Sarkozy ha mostrato simbolicamente che si serviva servendo chi possiede beni, e che è era per questo che l'avevano eletto, che una massa di ottusi l'aveva eletto. Quanto a quelli che non sono in grado di servirsi servendo il servizio dei beni, tanto peggio per loro. Avrebbero dovuto rifiutare che il servizio dei beni diventasse la massima del mondo. Avrebbero dovuto astenersi dal votare, e in particolare dal votare per l'uomo dei topi.

Ci avviciniamo così a una prima conclusione. Elevare l'impotenza all'impossibile significa sottrarsi al servizio dei beni, che è l'impotenza del possibile. Significa scegliere un punto che possa essere il *vostra* punto e vi faccia dire, contro la legge del mondo, che lo manterrete, costi quel che costi. Quale punto? Un punto qualsiasi, a condizione che sia formalmente in eccezione rispetto al particolarismo del servizio e proponga universalmente la disciplina di una verità.

### III

#### Otto punti, inizio

Poiché, nel mondo di cui Sarkozy è l'emblema, tutto sta nella fermezza con cui mantenere alcuni punti, saremo prodighi. Vi metterò sulla pista di otto punti possibili. Non è né un programma né una lista, ma una tavola dei possibili, astratta e incompleta, naturalmente.

*Punto 1. Accettare che tutti gli operai che lavorano qui siano di qui e debbano essere considerati in modo egualitario, onorati come tali, in particolare gli operai di provenienza straniera.*

Questione essenziale, la cui vera conseguenza non è ancora stata considerata in tutta la sua portata: ripristinare il significante "operaio" nel discorso-azione della politica. Non certo secondo la linea che ha prevalso nel XIX secolo, durante la prima fase dell'ipotesi comunista (la classe operaia, motore del movimento storico naturale verso l'emancipazione dell'intera umanità). Né secondo la linea che ha prevalso nel XX secolo, quella della seconda fase dell'ipotesi comunista (il partito della classe operaia, dirigenza indispensabile ed esclusiva

della politica rivoluzionaria, poi, nella forma del partito-Stato, organo esclusivo della dittatura del proletariato). Ma secondo una terza linea, ancora allo stadio sperimentale: “operaio” come nome generico di tutto ciò che può sottrarsi, in una forma organizzata, all’egemonia realizzata del capitale finanziario e dei suoi servi.

Nell’esperienza immediata di questa questione, l’organizzazione degli operai d’origine straniera occupa una posizione strategica. Lo si evince già dalle macchinazioni di quel “professore mediante l’esempio negativo”, come dicevano i comunisti cinesi, che è la politica parlamentare. Controllare l’immigrazione, rispedire gli immigrati nei loro paesi d’origine – che imparino il francese con tre anni d’anticipo –, divieto del ricongiungimento familiare, espulsione dei bambini scolarizzati, diritto d’asilo prima limitato e poi abolito, miserabili campagne di “civiltà” contro i costumi dei nuovi arrivati, femminismo aggressivo e coercitivo, laicità d’esclusione e repressiva dei modi di vestire, delazione e retate... Queste campagne incessanti ci indicano l’obiettivo principale del nemico, di qualsiasi parte esso sia (i socialisti hanno dato il la negli anni ’80 del secolo scorso) e quindi il luogo della nostra azione.

Cominciate col dirvi: “Gli operai di origine straniera devono essere riconosciuti dallo Stato come soggetti liberi. Devono persino essere onorati in quanto tali. Costruiamo un insieme di procedure che mirino non soltanto a proteggere questi operai, queste famiglie e questi bambini, ma anche alla loro organizzazione come una potenza politica popolare affinché tutti, fosse

anche per effetto del timore salutare della loro forza, li considerino come soggetti liberi, onore di questo paese. Sì, che vengano onorati. Perché, detto tra noi, ci sono ben più motivi per onorare un maliano che fa lo sgattero in un ristorante cinese e che, a forza di partecipare dopo i suoi turni interminabili a riunioni e ad azioni, è diventato ormai un intellettuale organico della nuova politica, che non per onorare l'uomo dei topi.

Esprimiamoci in termini nietzscheani. Bisogna essere capaci di incorporarsi nel movimento di trasvalutazione dei valori stabiliti. Ci sono momenti in cui bisogna essere capaci di affermare l'inversione delle apparenze che ci sono imposte. Bisogna avere la libertà, che scommette su un pensiero-azione della politica, di dire che molti di quelli che sono perseguitati devono assolutamente essere onorati, non perché siano perseguitati (questo è solo abominio umanitario e caritatevole, oppio del piccolo-borghese), ma perché organizzano in nome di tutti noi l'affermazione di un nuovo pensiero della vita umana. D'altronde questo è stato il gesto dello stesso Marx: renderò onore agli operai, che non hanno nulla, che sono considerati una classe pericolosa, e parteciperò attivamente alla loro organizzazione (la Prima Internazionale), perché essi sono il motore collettivo della Storia dell'emancipazione, i principali costruttori d'una società egualitaria. Quale che sia il contesto nel quale possiamo ripetere in modo nuovo questo gesto, noi lo faremo. Rifiuteremo il verdetto di Sarkozy e dei suoi topi che, dall'alto della sua insignificanza reazionaria, dichiara che quell'uomo, lo sgattero



del Mali, debba appena essere tollerato e debba soddisfare innumerevoli condizioni per poter semplicemente restare dov'è. Costruiremo, in scissione rispetto al tempo dell'opinione, una durata collettiva all'interno della quale lo sgattero del Mali non solo guadagnerà un riconoscimento come libero soggetto, ma sarà particolarmente onorato". Per tener fermo questo punto non ci mancano i sostegni<sup>7</sup>.

Punto 2. *L'arte come creazione, di qualunque epoca e di qualunque nazionalità, è superiore alla cultura come consumo, per quanto contemporanea sia.*

Esiste un gran numero di luoghi per affermare la validità e la pertinenza di questo punto. I media e la scuola innanzitutto. In particolare quando si tratta di sostenere, per esempio, che il *Genji Monogatari*, pubblicato nell'XI secolo in Giappone da Murasaki Shikibu è incomparabilmente superiore a tutti i premi Goncourt degli ultimi trent'anni. O che non c'è alcun motivo per preferire di leggere agli alunni, foss'anche della quinta elementare, *La gloria di mio padre* di Pagnol piuttosto che la *Principessa di Clèves*. Ma anche quando si tratta di sostenere che è ridicolo mettere sullo stesso piano, in

<sup>7</sup> Per quanto riguarda la tenuta effettiva di questo punto 1, ci riferiremo alle proposte e alle azioni del Rassemblement des Collectifs des Ouvriers Sans Papiers des Foyers. Scrivere a «Le Journal Politique» s/c Le Perroquet, BP 84, 75462 Paris Cedex 10. Si consulti il sito internet: [orgapoli.net](http://orgapoli.net)

nome dell'uniformità di quelle che vengono chiamate "le musiche", la canzone di varietà, la commedia musicale, il folklore delle isole lontane, le danze contadine, i tamburi africani, Boulez, Messiaen e Ferneyhough; che si deve giudicare la musica d'intrattenimento a partire dalla vera musica, e non viceversa; e, in fin dei conti, la musica del passato col metro delle invenzioni contemporanee, poiché nulla testimonia maggiormente del desiderio reazionario contemporaneo che il fatto d'estasiarsi, come fanno i "baroccofili" fanatici, per le opere di un pedante del XVII secolo, rinvenute sotto la polvere provvidenziale della biblioteca di Montpellier e interpretate con grande dovizia di striduli "strumenti d'epoca", proprio mentre si disprezzano o si dimenticano i maggiori capolavori del XX secolo.

*Punto 3. La scienza, che è intrinsecamente gratuita, vince necessariamente sulla tecnica, anche e soprattutto quando questa procura profitti.*

Organizzarsi e lottare su questo punto è molto importante, specialmente per quanto riguarda le istituzioni di ricerca, i programmi scolastici, il resoconto che fornisce la stampa a proposito delle nuove costruzioni scientifiche. La validità universale e generica dell'invenzione scientifica e il fatto che essa non sia commensurabile con il profitto che può procurare la tecnica, sono un punto che oggi va riaffermato, così come va riaffermata la grande matematica come paradigma centrale, come aveva già intuito Platone; e contro l'organizza-

zione aristocratica e selettiva della matematica è fondamentale riaffermare che, poiché essa è la chiarezza stessa del pensiero puro, non può che appartenere veramente a tutti.

Conoscerete probabilmente le dichiarazioni dell'uomo dei topi a proposito delle lettere classiche. È un esempio che può valere per tutte le scienze che non hanno un'applicazione evidente. In sostanza ha detto questo: *"Se proprio ci tenete, studiate pure le lettere classiche, ma almeno non chiedete allo Stato di pagarvi gli studi. Il denaro dei contribuenti deve andare all'informatica e all'economia"*. È una delle tante citazioni di questo personaggio, letteralmente prostrato dinanzi ai profitti e a chi ne profitta. Sta elaborando, il nostro presidente, un'ontologia del profitto: quel che non è oggetto di profitto non ha ragion d'essere e, se alcuni sconsiderati rimangono affezionati alle attività mentali fini a se stesse, che se la sbrighino da sé, non avranno un soldo!

Tener fermo questo punto significa che ciò che ha un valore universale e che, quindi, è in relazione con le verità di cui l'umanità è capace, non è affatto omogeneo a ciò che ha un valore di mercato. È decisivo che ciò che ha un valore universale sia messo in primo in piano e onorato come tale. Il problema del valore della scienza si ricollega allora a quello dei valori politici. Si renderà onore ai creatori d'alta matematica come si onorano gli operai che, attraverso incredibili peripezie esistenziali e spesso parlando quattro o cinque lingue, sono venuti a lavorare da noi per fare cose che nessuno ha voglia di

fare, e che trovano inoltre il tempo per integrarsi in una serie di invenzioni politiche. Siete voi che lavate i piatti nei ristoranti, che pulite i pavimenti, che scavate buche nelle strade, e che inoltre organizzate riunioni mai viste prima: se non altro vi onoriamo per questo. La stessa cosa vale per la scienza. Quello che attiene alla gratuità fondamentale dell'attività di pensiero, benché arduo e luminoso allo stesso tempo, va incoraggiato e onorato nella sua stessa essenza, contro la norma della tecnicità che procura profitti.

Dobbiamo dare ragione ad Auguste Comte, che aveva visto come il divenire dell'umanità esigesse un'alleanza inedita tra i proletari e il pensiero scientifico (e la Donna, ma questo sarà il prossimo punto).

Punto 4. *L'amore deve essere reinventato (punto detto "di Rimbaud"), ma anche semplicemente difeso.*

L'amore, procedura di verità che tocca il Due in quanto tale, la differenza in quanto differenza, è minacciato da ogni parte. Minacciato, per così dire, a sinistra, dal libertinaggio che lo riduce a una serie di variazioni sul tema del sesso, e minacciato a destra, dalla concezione liberale che lo subordina al contratto. È proprio sull'amore che si concentrano le offensive rovinose e congiunte dei libertari e dei liberali. I primi sostengono i diritti dell'individuo democratico al godimento in tutte le sue forme, senza accorgersi che, in un mondo regolato dalla dittatura della merce, finiscono solo per spalleggiare la pornografia, che è uno dei più grandi

mercati planetari. I secondi vedono l'amore come un contratto tra due individui liberi e uguali, il che si riduce a chiedersi se i vantaggi che ne ricava l'uno pareggino equamente quelli che ne ricava l'altro. In entrambi i casi, si resta all'interno della dottrina secondo la quale tutto ciò che esiste non è che equilibrio tra interessi individuali. La sola differenza tra i libertari e i liberali, che riconoscono come unica norma il soddisfacimento degli individui, consiste nel fatto che i primi fanno ricorso al desiderio, mentre i secondi fanno ricorso alla domanda.

Contro questa visione delle cose, sosteneremo che l'amore comincia al di là del desiderio e della domanda, pur includendoli. L'amore è esame del mondo dal punto di vista del Due e l'individuo non è affatto il suo territorio. Se c'è un soggetto dell'amore, è proprio perché l'amore è una costruzione disciplinata che non si lascia ridurre né al soddisfacimento del desiderio, né al contratto egualitario tra individui responsabili. L'amore è violento, irresponsabile e creatore. La sua durata è irriducibile a quella dei soddisfacenti privati. Esso crea un nuovo pensiero, il cui contenuto unitario concerne la disgiunzione e le sue conseguenze. Tener fermo il punto dell'amore ha effetti altamente educativi sulla mutilazione che la pretesa sovranità dell'individuo impone all'esistenza umana. L'amore insegna, infatti, che l'individuo in quanto tale non è che vacuità e insignificanza. Già solo questo insegnamento fa dell'amore una causa nobile e difficile dell'epoca contemporanea.

Punto 5. *Ogni malato che chieda a un medico di essere curato deve essere visitato e curato il meglio possibile, secondo le condizioni attuali della medicina che il medico conosce, e questo senza nessuna restrizione d'età, di nazionalità, di "cultura", di statuto amministrativo o di risorse finanziarie (punto di Ippocrate).*

Si tratta di ridare tutta la sua forza a una massima greca, il "giuramento d'Ippocrate", antica e giusta ma oggi completamente cancellata. Oggigiorno, per curare qualcuno, bisogna innanzitutto considerare lo stato dell'economia, i crediti dell'ospedale, la gerarchia tra i reparti, la provenienza del malato, se è bianco o nero, il suo reddito, i suoi documenti, ecc. La questione della salute e della funzione medica sta per essere completamente assorbita da considerazioni di bilancio, dalla polizia degli stranieri e dalla discriminazione sociale. Ben al di là delle minacce, del resto assai reali, che pesano sul sistema nazionale di rimborso delle cure e che è, notoriamente e a dispetto di ogni genere di topi, il migliore del mondo. Ne va della definizione stessa della medicina. Oggi un gran numero di medici, in particolare all'interno della gerarchia ospedaliera, diventano gli agenti o i complici di una gestione burocratizzata che pratica sempre di più una segregazione insopportabile. Per questo il punto d'Ippocrate va ribadito con il massimo vigore.

Punto 6. *Ogni processo che abbia fondati motivi per presentarsi come il frammento di una politica d'emancipazione deve essere considerato superiore a qualsiasi necessità gestionale.*

Basti un solo e breve commento: occorre riaffermare con particolare forza questa superiorità, nel momento in cui la necessità gestionale si dichiara "moderna", pretende di derivare dal "bisogno indispensabile di riformare il paese" e vuole "farla finita con gli arcaismi". Ne va dell'impossibile, cioè del reale che solo può farci superare l'impotenza. La "modernizzazione" altro non è, e lo si vede tutti i giorni, che il nome di una definizione angusta e servile del possibile. Le "riforme" mirano sempre a rendere impossibile ciò che era praticabile (per il gran numero) e fruttuoso quello che non lo era (per l'oligarchia dominante). Contro la definizione gestionaria del possibile, affermiamo che quello che faremo, anche se reputato impossibile dagli agenti della gestione, non è in realtà che la creazione, nel punto stesso di un tale impossibile, di una possibilità non percepita in precedenza e universalmente valida.

*Punto 7. Un giornale che appartiene a ricchi manager non deve essere letto da chi non è né ricco né manager.*

Ecco un piccolo punto immediatamente applicabile. Guardate a chi appartengono veramente i giornali, compresi i telegiornali più seguiti. Appartengono al re del cemento, al principe del lusso, all'imperatore dell'aviazione di guerra, al magnate della stampa scandalistica, al finanziere delle acque potabili... Insomma a gente che, sui suoi yacht o nelle sue proprietà, prende sulle sue ginocchia ospitali il piccolo Sarkozy, a cui è riuscito il colpo. Come accettare questo stato di cose? Perché

mai l'informazione di larghe masse di popolazione dovrebbe dipendere dal corso delle betoniere o dal mercato mondiale della pelle di struzzo? Leggeremo, guarderemo solo ciò che viene da circuiti diversi da quelli dominanti. Che i ricchissimi proprietari di giornali d'ogni parte facciano circolare la loro prosa tra loro. Disinteressiamoci degli interessi che il loro interesse vorrebbe veder diventare i nostri.

Punto 8. *C'è un solo mondo.*

Questo punto è talmente importante che gli dedicherò una sezione intera.



## IV

### L'ottavo punto

Riprendiamo il punto 8. Che cosa significa "c'è un solo mondo"?

Sappiamo che il capitalismo contemporaneo si vanta del proprio carattere mondiale. Non si fa che parlare di globalizzazione o di mondializzazione. I nemici della globalizzazione dicono di volere un altro mondo. Parlano di "altermondialismo". Il mondo non è più quindi solamente il luogo dell'esistenza umana, ma anche la posta in gioco dello scontro politico. La domanda è: quale mondo? E questa domanda ne contiene due. C'è la domanda analitica: in quale/i mondo/i viviamo? E poi c'è la domanda normativa: in quale mondo desideriamo vivere?

Il legame pratico tra la domanda analitica e quella normativa corrisponde a una definizione corrente della politica: una politica propone i mezzi per passare dal mondo così com'è al mondo così come vogliamo che sia. Il movimento no-gobal, l'ecologia, la democrazia, lo sviluppo sostenibile, la difesa dei diritti umani. Tutte queste pratiche sembrano definire una serie di politiche sulla scena mondiale.

Tutto sarebbe abbastanza chiaro, se oggi si potesse dire che esiste un mondo. Ma è davvero così? La risposta è complessa. Innanzitutto il capitalismo sfrenato pretende che le proprie norme, in particolare quelle che chiama la "democrazia" e le "libertà", debbano diventare le norme del mondo intero e che lo stiano diventando grazie agli sforzi della "comunità internazionale" in generale (soggetto alquanto strano questa "comunità" soprattutto quando finisce per confondersi con il servilismo della burocrazia chiamata ONU) e a quelli delle nazioni "civili" in particolare (gli USA e la loro clientela). È chiaro poi che lo stesso capitalismo sfrenato tenta d'imporre la convinzione politica che esistano due mondi distinti, e non uno solo. C'è il mondo dei ricchi e dei potenti e c'è l'immenso mondo degli esclusi, dei dominati e dei perseguitati. Questa contraddizione ci rende sospettosi nei confronti della realtà della mondializzazione e delle politiche che a essa si richiamano, pro o contro. Forse la domanda politica non è "come costruire il mondo dei nostri desideri all'interno e contro il mondo 'democratico' e capitalista?", ma "come affermare l'esistenza di un solo mondo, quello indivisibile che appartiene a tutti i viventi, laddove si afferma, spesso con la violenza, che tale mondo non esiste?"<sup>8</sup>. Una

<sup>8</sup> La tesi "c'è un solo mondo" è costitutiva dell'azione di massa del gruppo Collectif politique Sida en Afrique: la France doit fournir les traitements, il cui giornale è «Pays Intervention Fleuve». Si può trovare la documentazione completa sul sito *entretemps.asso.fr/Sida*.

questione di esistenza e non di qualità. Prima di preoccuparsi della "qualità della vita", come fanno i cittadini satolli del mondo protetto, bisogna vivere, come tentano disperatamente di fare, in altre parti del mondo, ma sempre di più anche da noi, miliardi di animali umani.

Perché dico che il vero assioma della politica dominante è che non esista un mondo unico dei soggetti umani? Perché il mondo che si pretende che esista e che si vuole imporre a tutti è un mondo composto unicamente di oggetti e segni monetari, un mondo della libera circolazione dei prodotti e dei flussi finanziari. Esattamente il mondo prefigurato da Marx centocinquant'anni fa: il mondo del mercato mondiale. In questo mondo ci sono solo cose – oggetti vendibili – e segni – gli strumenti astratti della vendita e dell'acquisto, le differenti forme di moneta e di credito. Ma non è vero che in questo mondo esistono soggetti umani liberi. Tanto per cominciare non godono del diritto elementare di circolare e di stabilirsi dove vogliono. Nella stragrande maggioranza le donne e gli uomini del presunto mondo, il mondo delle merci e della moneta, non hanno alcun accesso ad esso. Sono severamente reclusi all'esterno, con ben poche merci e nessuna moneta. "Reclusione" ha qui un senso molto concreto. Ovunque nel mondo si costruiscono muri. Il muro per separare palestinesi e israeliani, il muro alla frontiera tra Messico e Stati Uniti; il muro elettrificato tra l'Africa e la Spagna, il muro che il sindaco di una città italiana propone di costruire tra il centro e la periferia! Sempre muri, affinché i poveri restino reclusi in casa propria. Senza contare i muri delle prigioni

che nei paesi ricchi sono ormai diventate una grande e redditizia impresa, in cui marciscono – chiusi là da un'attività poliziesca e giuridica sempre più feroce – milioni di poveri o di semi-poveri, soprattutto giovani, spesso neri, arabi, latinoamericani...

Circa vent'anni fa è caduto il muro di Berlino. L'evento fu celebrato dalla stampa e dai rappresentanti politici del mondo "libero" come il simbolo dell'unità del pianeta, dopo settant'anni di separazione. Settant'anni durante i quali era evidente che c'erano due mondi: il mondo socialista e il mondo capitalista. O, come si diceva, il mondo totalitario e il mondo democratico. La caduta del muro di Berlino era quindi il trionfo d'un mondo unico, il mondo della democrazia. Ma oggi vediamo che il muro si è solo spostato. Prima era tra l'Est totalitario e l'Ovest democratico. Oggi è tra il Nord capitalista ricco e il Sud devastato e povero, e più in generale tra i territori protetti di coloro che beneficiano dell'ordine vigente e le zone abbandonate in cui si insediano, costi quel che costi, tutti gli altri. All'interno dei paesi "sviluppati" (come ancora si dice), la contraddizione politica evidente era quella tra una classe operaia, eventualmente forte e organizzata, e una borghesia dominante che controllava lo Stato. Oggi ritroviamo fianco a fianco i ricchi che beneficiano del traffico mondiale e l'enorme massa degli esclusi.

"Escluso" è il nome di chiunque non sia nel vero mondo, di chiunque ne sia fuori, dietro il muro e il filo spinato: contadini provenienti da villaggi di miseria millenaria o cittadini urbanizzati delle *favelas*, delle perife-

rie, dei rioni, dei *foyers*, degli *squat* o delle bidonvilles. Fino agli anni '90 del secolo scorso c'era un muro ideologico, una cortina di ferro politica; oggi c'è un muro che separa il godimento dei ricchi dal desiderio dei poveri. È come se, per far esistere il mondo unico degli oggetti e dei segni monetari, si dovessero separare rigidamente i corpi viventi secondo la provenienza e il reddito.

Oggi, non c'è un mondo degli umani, proprio nel senso che, dietro la propaganda della globalizzazione, la tesi che governa le politiche sempre più violente e chiuse è che ci siano due mondi, almeno due. Il mondo presunto unificato dal Capitale ha come prezzo la brutale, violenta divisione dell'esistenza umana in due regioni separate da muri, da cani poliziotto, da controlli burocratici, da pattugliamenti navali, da filo spinato ed espulsioni.

Come mai "il problema dell'immigrazione", come lo chiamano i politici dei paesi occidentali e la stampa a loro asservita (in Francia l'espressione viene da Le Pen), è diventato, senza eccezioni, un dato fondamentale della politica degli Stati? Perché tutti gli stranieri che arrivano, che vivono e lavorano qui da noi, sono la prova che la tesi dell'unità democratica del mondo realizzata dal mercato e dalla "comunità internazionale" è completamente falsa. Se fosse vera, allora dovremmo accogliere questi "stranieri" come gente che appartiene al nostro stesso mondo. Dovremmo trattarli come si tratta chi proviene da un'altra regione e si ferma in una delle nostre città, perché vi ha trovato lavoro e vi si stabilisce. Ma non è affatto quello che accade. La convinzio-

ne dominante, che le politiche governamentali non fanno che rinforzare, è che *costoro vengano da un altro mondo*. Ecco il problema. Sono la prova vivente che il nostro mondo democratico e sviluppato non costituisce, per i fautori dell'ordine capitalista dominante, un mondo unico delle donne e degli uomini. Esistono da noi donne e uomini i quali, pur vivendo e lavorando qui come tutti gli altri, sono considerati come venuti da un altro mondo. La moneta è ovunque la stessa, il dollaro e l'euro sono ovunque gli stessi; i dollari o gli euro in possesso dello straniero venuto da un altro mondo sono ben accettati da chiunque. Ma quanto allo straniero o alla straniera, come persone, nella loro provenienza e maniera d'esistere, si fa di tutto per farci dire che non sono del nostro mondo. Le autorità dello Stato e i suoi ciechi esecutori li controlleranno, gli interdiranno il soggiorno, criticheranno senza pietà i loro costumi, il loro modo di vestire, le loro abitudini quanto a famiglia e religione. Tanta gente, mossa dalla paura e mobilitata dallo Stato intorno a questa paura, si chiederà con angoscia quanti siano qui tra noi quelli che vengono da un altro mondo. Decine di migliaia? Milioni? Domanda terrificante, a pensarci bene. Domanda che non può che preludere alla persecuzione, all'interdizione, all'espulsione di massa. Domanda che, in un altro contesto, ha preparato lo sterminio.

Oggi sappiamo perfettamente che, se l'unità del mondo è quella degli oggetti e dei segni monetari, allora, democrazia o non democrazia, per i corpi viventi non c'è nessuna unità del mondo. Ci sono zone, muri,

viaggi disperati, disprezzo e morti. Ecco perché oggi la questione politica centrale è quella del mondo, dell'esistenza del mondo.

Molti pensano che sia in questione un allargamento della democrazia. Bisognerebbe estendere al mondo intero la buona forma del mondo, quella che esiste nelle democrazie occidentali o in Giappone. Ma è una visione assurda. Il mondo democratico occidentale ha come base materiale assoluta la libera circolazione degli oggetti e dei segni monetari. La sua massima soggettiva più importante è la concorrenza, la libera concorrenza che impone la supremazia delle ricchezze e degli strumenti di potere. La conseguenza fatale di questa massima è la separazione dei corpi viventi a causa e in nome della difesa ostinata dei privilegi della ricchezza e del potere.

Oggi conosciamo la forma concreta di questo "allargamento" della democrazia cui si dedica la "comunità internazionale", cioè la coalizione degli Stati gendarmi del pianeta. È semplicemente la guerra. La guerra in Palestina, in Iraq, in Afghanistan, in Somalia, in Africa... Che per organizzare elezioni si debbano fare lunghe guerre dovrebbe indurci a riflettere, non solo sulla guerra, ma anche sulle elezioni. A quale concezione del mondo è oggi associata la democrazia elettorale? Dopotutto, questa democrazia impone la legge del numero. Così come il mondo unificato dalla merce impone la legge monetaria del numero. Potrebbe darsi che l'imposizione del numero elettorale per mezzo della guerra, come avviene a Baghdad o a Kabul, ci rinvii al nostro problema: se il mondo è quello degli oggetti e dei segni,

è un mondo in cui tutto viene contato. Anche in politica si deve contare. E a chi non conta o conta poco, verranno imposte le nostre leggi contabili per mezzo della guerra. E se poi la legge contabile dovesse produrre un risultato eterogeneo rispetto alle nostre aspettative, gli imporremo daccapo, per mezzo della violenza poliziesca e della guerra, non solo il conto ma il “buon” conto, quello che fa sì che la democrazia elegga dei democratici, cioè dei pro-americani, dei clienti docili, e nessun altro. Come si è visto quando gli occidentali, e in prima linea alcuni dei nostri intellettuali, hanno applaudito in Algeria l'interruzione del processo elettorale che aveva portato alla vittoria gli “islamisti”, o quando, sempre loro, hanno rifiutato di riconoscere la schiacciante vittoria elettorale di Hamas nei territori palestinesi. Questi stessi occidentali non hanno esitato a montare un'operazione militare per costringere alle dimissioni e all'esilio il presidente regolarmente eletto di Haiti, Aristide, d'altronde assolutamente maggioritario nell'opinione pubblica del suo paese. Senza contare che l'Hezbollah, ugualmente maggioritario nel Sud del Libano, è considerato un'organizzazione “terroristica”. In tutti e quattro i casi, il diniego da parte delle “democrazie” delle loro stesse norme contabili mostra la verità di queste norme: la perpetuazione dell'ordine capitalista attraverso partiti in fin dei conti indistinguibili l'uno dall'altro, e la difesa di questa perpetuazione per mezzo della guerra. Questo è, infatti, il prezzo dei conti elettorali quando essi sono, insieme, imposti e misconosciuti. Guerra civile e internazionale in Palestina,



atroce guerra civile in Algeria, guerra d'aggressione in Libano, sostegno meticoloso dei vari signori della guerra in tutto il continente africano. Tutto questo prova che il mondo così concepito in realtà non esiste. Ciò che esiste è un finto mondo chiuso, mantenuto artificialmente separato dall'umanità per mezzo di una violenza incessante.

Bisogna quindi rovesciare la questione. Non possiamo procedere da un accordo analitico sull'esistenza del mondo a un'azione normativa riguardo alle sue qualità. Il disaccordo concerne, infatti, come ogni vero disaccordo, non le proprietà ma le esistenze. Dinanzi ai due mondi artificiali e assassini, di cui "Occidente" – questa parola maledetta – nomina la disgiunzione, bisogna affermare fin dall'inizio, come un assioma, come un principio, l'esistenza di un solo mondo. Bisogna dire questa frase molto semplice: "c'è un solo mondo". Non è una conclusione oggettiva. Sappiamo bene che, sotto la legge monetaria, non c'è un mondo unico delle donne e degli uomini. C'è un muro che separa i ricchi dai poveri. Questa frase "c'è un mondo" è performativa. Decidiamo che per noi è così. Terremo fede a questa frase. Si tratta di trarre le conseguenze, molto dure e difficili, di questa frase molto semplice.

Una prima conseguenza, anch'essa molto semplice, riguarda la gente di origine straniera che vive tra noi. L'operaio nero africano che vedo nella cucina di un ristorante, il marocchino che scava col martello pneumatico o la donna velata che bada ai bambini in un giardino pubblico: tutti costoro appartengono al mio stesso

mondo. È questo il punto capitale. Solo così possiamo rovesciare l'idea dominante di un'unità del mondo fatta di oggetti, di segni e di elezioni, idea che conduce alla persecuzione e alla guerra. L'unità del mondo è quella dei corpi viventi e attivi, qui, ora. E devo sostenere assolutamente la prova di una tale unità: tutti costoro, diversi da me per lingua, costumi, religione, abitudini alimentari, cultura, esistono nel mio stesso mondo, esistono come me, semplicemente. Poiché esistono come me, posso discutere con loro e, come con chiunque, ci possono essere punti di accordo o di disaccordo. Ma a partire dalla condizione assoluta che esistono esattamente come me, cioè, nello stesso mondo.

È qui che interviene l'obiezione della differenza fra le culture. Come? Appartengono al mio stesso mondo? Il nostro mondo è l'insieme di tutti quelli per i quali i "nostri" valori valgono realmente. Per esempio, i democratici, quelli che rispettano le donne, che sostengono i diritti umani... Per tutti costoro c'è uno stesso mondo. Ma quelli che hanno una cultura opposta non appartengono veramente al nostro mondo. Non sono democratici, opprimono le donne, hanno costumi barbari... Se vogliono accedere al nostro mondo occorre che apprendano i nostri valori; che li condividano. Il termine per dire tutto questo è "integrazione"; occorre che chi proviene da altrove si integri nel nostro mondo. Perché il mondo dell'operaio e il mondo di noialtri, padroni di questo mondo, sia il medesimo, occorre che lui, l'operaio africano, diventi come noi. Occorre che ami e pratichi gli stessi valori.

L'attuale Presidente della Repubblica francese, Nicolas Sarkozy, ha dichiarato, all'epoca in cui era sia candidato alle elezioni che capo supremo della polizia: "*Gli stranieri che vogliono restare in Francia devono amare la Francia; altrimenti è meglio che se ne vadano*". Mi sono detto: dovrei andarmene anch'io, perché non amo affatto la Francia di Nicolas Sarkozy. Non ne condivido affatto i valori. Contrariamente all'opinione dominante, non mi auguro la partenza forzata di nessuno e mi oppongo fermamente a ogni genere di espulsione. Tuttavia, se proprio qualcuno dovesse essere espulso, preferirei di gran lunga che fosse Sarkozy, ad esempio, o il ministro espulsore Hortefeux, invece che i miei amici africani dei *foyers*. Insomma, è chiaro che non sono integrato. In realtà, se si pongono condizioni perché l'operaio africano appartenga al nostro stesso mondo, significa che è già stato invalidato e abbandonato il principio: "c'è un solo mondo delle donne e degli uomini viventi".

Dal punto di vista filosofico dire: "c'è un solo mondo" significa dire che questo mondo è, nella sua stessa unità, un insieme di identità e differenze. Le differenze, lungi dall'essere un'obiezione all'unità del mondo, ne sono il principio d'esistenza. È quel che chiamo il "trascendentale" di un mondo e che ne è la legge logica immanente<sup>9</sup>. "Un solo mondo" significa che la misura tra-

<sup>9</sup> Il concetto di trascendentale è lungamente e tecnicamente sviluppato nel mio ultimo libro propriamente filosofico, *Logiques des mondes* (Seuil, Paris 2006). In particolare si può legge-

scendentale delle intensità identificanti, quindi delle differenze, è ovunque accessibile a tutti, in quanto è la stessa. Un'unità tale che, per aver diritto di farne parte, occorresse essere identici a tutti gli elementi che la compongono, non sarebbe più "un mondo". Sarebbe una parte chiusa di un mondo che la eccede e la corrode. Sarebbe come se volessimo tornare a quello di cui fantasticava Fichte sotto il nome di "Stato commerciale chiuso" – il ritorno delle forme più barbare di nazionalismo mentale. Anche il senso comune sa bene che "ci vuol di tutto per fare un mondo".

Mi direte allora: esistono comunque le leggi proprie di ciascun paese. Certo. Ma una legge è tutt'altra cosa che una condizione. Una legge vale ugualmente per tutti. Una legge non fissa la condizione di appartenenza a un mondo. È solo una regola provvisoria che esiste in una certa regione dell'unico mondo. E non ci viene richiesto di amare una legge. Solo di obbedirle.

Il mondo unico delle donne e degli uomini viventi può avere certe leggi; ma non può avere al suo interno condizioni soggettive, o "culturali". Non può esigere che la condizione per vivervi sia quella di essere uguali a tutti gli altri. E tanto meno di essere uguali a una minoranza tra tutti gli altri, quale ad esempio il piccolo-borghese bianco "civile". Se c'è un solo mondo, tutti quelli che ci vivono esistono come esisto io, ma non so-

re l'introduzione del libro II, per farsi un'idea della funzione di questo concetto: regolare l'ordine d'apparizione delle molteplicità in un mondo.

no come me, sono diversi. L'unico mondo è proprio il luogo in cui esiste l'infinità delle differenze. Il mondo è trascendentalmente lo stesso proprio in quanto i viventi di questo mondo sono diversi.

Se invece si pretende da coloro che abitano il mondo d'essere tutti gli stessi, allora è il mondo a richiudersi e a diventare, in quanto mondo, diverso da un altro mondo. Il che prelude inevitabilmente alle separazioni, ai muri, ai controlli, al disprezzo, ai morti, e infine alla guerra.

Ci si chiederà allora: queste differenze infinite, c'è qualcosa che le regola? Non c'è nessuna identità che entra in dialettica con queste differenze? C'è un solo mondo, benissimo. Ma questo vuol dire forse che essere francese o essere un marocchino che abita in Francia o essere corso, bretone o essere un musulmano in un paese di tradizione cristiana non conti niente dinanzi all'immensa unità differenziante del mondo dei viventi? Abbiamo visto come il trascendentale dell'unico mondo misuri e regoli le differenze. Ma dobbiamo forse concludere che il persistere delle identità sia un ostacolo all'unità del mondo? È una buona domanda. Certo, l'infinità delle differenze è anche l'infinità delle identità. Esaminiamo più in dettaglio quale sia la dialettica delle identità quando si afferma l'esistenza di un solo mondo in cui un unico trascendentale misura all'infinito le differenze.

Innanzitutto, che cos'è un'identità? La definizione più semplice è questa: un'identità consiste nell'insieme dei tratti, delle proprietà, per mezzo delle quali un indi-

viduo o un gruppo si riconosce in quanto "se stesso". Ma che cos'è "se stesso"? È ciò che, attraverso tutte le proprietà caratteristiche dell'identità, rimane più o meno invariante nel tessuto infinito delle differenze e dei loro mutamenti. Si può dire quindi che un'identità è l'insieme astratto delle proprietà che sostengono un'invarianza. Per esempio, l'identità omosessuale è costituita da tutto ciò che si collega all'invarianza dell'oggetto possibile del desiderio; l'identità di un artista è ciò da cui si riconosce l'invarianza del suo stile; l'identità di una comunità straniera in un certo paese è ciò che permette di riconoscerne l'appartenenza: la lingua, i gesti, i costumi, le abitudini alimentari, ecc.

Definita pertanto attraverso una serie d'invarianti, l'identità si riferisce alla differenza in un duplice senso. In primo luogo, l'identità è ciò che è differente dal resto (identità statica). In secondo luogo, l'identità è ciò che non diviene differente (identità dinamica). Sullo sfondo abbiamo la grande dialettica filosofica dello Stesso e dell'Altro.

Solo partendo dall'ipotesi che viviamo tutti nello stesso mondo, si può affermare il diritto a restare gli stessi, a mantenere e a coltivare la propria identità. Se l'operaio marocchino esiste come me, può benissimo affermare d'avere il diritto, proprio come me, di conservare e organizzare le sue proprietà invarianti, la religione, la lingua materna, il modo di giocare o di abitare, ecc. Afferma quindi la propria identità rifiutando che gli venga imposto d'integrarsi. Che gli venga imposta, cioè, la pura e semplice dissoluzione della pro-

pria identità a vantaggio di un'altra. Perché se egli esiste nel mondo come me, non ha nessuna ragione a priori di credere che quest'altra identità sia migliore della propria. Detto questo, nella dialettica dello stesso e dell'altro l'affermazione identitaria ha due aspetti molto diversi.

Il primo aspetto è il desiderio che il mio divenire resti interno allo stesso. Un po' come quando Nietzsche enuncia la famosa massima: "Diventa ciò che sei". Si tratta dello sviluppo immanente di un'identità in una nuova situazione. L'operaio marocchino non abbandonerà quel che costituisce la sua identità individuale, familiare o collettiva. Ma la adatterà, in maniera inventiva, al luogo in cui si trova nel mondo. Inventerà così quel che è: un operaio marocchino a Parigi. Si potrebbe dire che creerà se stesso come movimento soggettivo che va dal contadino marocchino del Nord fino all'operaio stabilitosi in Francia. Senza una rottura interna, ma attraverso una dilatazione dell'identità.

L'altro modo d'affermare la propria identità è negativo. Consiste nel sostenere ostinatamente che io non sono l'altro. E spesso è indispensabile, come ad esempio quando Sarkozy pretende un'integrazione autoritaria. L'operaio marocchino affermerà con forza che le sue tradizioni e i suoi usi non sono quelli del piccolo-borghese europeo. Rinforzerà anzi i propri tratti identitari religiosi o tradizionali. Si opporrà al mondo occidentale, di cui rifiuta la superiorità.

Nell'identità insomma c'è un duplice uso della differenza. Un uso affermativo: lo stesso si mantiene nella

propria potenza differenziante. È una creazione. Un uso negativo: lo stesso si difende contro la corruzione da parte dell'altro. Vuole preservare la propria purezza. Ogni identità è il gioco dialettico tra un movimento di creazione e un movimento di purificazione. Questa dialettica crea nei diversi luoghi del mondo una serie di spostamenti identitari e di determinazioni di differenze che costituiscono la storia aperta del luogo medesimo.

Per inscrivere una politica d'emancipazione nel contesto di un luogo determinato – in un paese, per esempio – il metodo migliore è affermare innanzitutto che c'è un solo mondo. E che le conseguenze implicite di questo assioma non possono che essere azioni politiche fondate sull'indifferenza delle differenze, il che vuol dire che la politica è un operatore per il consolidamento di quel che c'è d'universale nelle identità. Posso infatti discutere dettagliatamente con un operaio marocchino o con una madre di famiglia del Mali di come agire insieme per affermare che esistiamo, gli uni e gli altri nello stesso mondo, benché sotto identità distinte.

Per esempio, c'è stato in Francia un appello lanciato dall'Organisation politique et le Rassemblement des Collectifs des Ouvriers Sans Papiers des Foyers, per fare del 22 marzo 2007 una giornata d'amicizia con gli stranieri. Il termine "amicizia", che può avere risonanze sospette perché sembra invocare forme affievolite del vecchio umanesimo, va inteso qui come un termine politico. Un amico è semplicemente qualcuno che esiste in un rapporto di uguaglianza con noi, nel nostro stesso mondo. Quel giorno, gli uni e gli altri, i nazionali e gli



stranieri che vivono qui, hanno aperto la proprie rispettive identità alla loro dimensione mobile. Si sono riuniti per dire i loro modi diversi di essere nello stesso mondo. Innanzitutto hanno chiesto insieme l'abolizione delle leggi persecutorie<sup>10</sup>, delle leggi che fanno i muri, le retate, le espulsioni. Leggi che consegnano gli stranieri alla polizia. Hanno ribadito che la presenza in Francia di milioni di stranieri debba essere pensata a partire dall'idea che essi semplicemente ci sono e che esistono come noi. Basta constatare, con amicizia, la loro esistenza, e regolarizzarla, renderla normale. Dare loro documenti regolari, in base al lavoro, allo studio dei figli, delle malattie gravi impossibili da curare in Africa, delle necessità familiari, dei rischi politici. Niente più di quello che si fa normalmente per gente che si trova nella nostra stessa situazione esistenziale. Gente dello stesso mondo.

In questo percorso collettivo le "identità" diventano un banco di prova per l'esperienza politica e la sua universalità. In quanto prospettiva sul mondo unico,

<sup>10</sup> Un punto decisivo dell'azione, in Francia, in materia di operai *sans papiers*, consiste nell'esigere senza tregua la pura e semplice abolizione della legge preparata da Sarkozy, detta legge CESEDA (Code de l'Entrée et Du Séjour des Etrangers et Du Droit D'Asile). Legge che, tra le tante leggi repressive e illegittime avviate da Sarkozy e dal suo scagnozzo Hortefeux, è particolarmente scellerata. Un esame dettagliato di questo testo infame è stato pubblicato come supplemento al «Journal Politique», e lo si può trovare utilizzando i riferimenti contenuti nella nota 7.

l'identità diventa allora il supporto di quel che i maoisti chiamavano uno "scambio di esperienze". Il residente ereditario impara dal "nomade" in che modo quelli venuti da altrove vedano la politica del nostro paese e immaginino di partecipare al suo cambiamento; e il residente transitorio o recente impara dall'ereditario in che modo appunto si cerchi da tempo di cambiarla, quella politica, e si sia coscienti del ruolo essenziale dei nuovi arrivati per l'avvenire della lotta. Ne nascono idee imprevedibilmente nuove. E anche forme d'organizzazione in cui la differenza tra nazionali e stranieri non è più un operatore di separazione, perché è completamente subordinata a una convinzione comune: c'è un solo mondo in cui esistiamo egualmente e, in questo mondo, identità diverse possono essere materia di un utile scambio di esperienze, a condizione che si condividano azioni politiche comuni. Possiamo quindi ricapitolare in quattro punti il percorso del nostro ragionamento:

1. Il "mondo" del capitalismo sfrenato e delle democrazie ricche è un mondo finto. Non riconoscendo altra unità che quella dei prodotti e dei segni monetari, esso rigetta infatti la maggior parte dell'umanità in un "altro" mondo svalutato, dal quale si separa attraverso le muraglie e la guerra. In questo senso, oggi non c'è mondo.

2. Affermare quindi che "c'è un solo mondo" è un principio d'azione, un imperativo politico. Questo principio è anche quello dell'uguaglianza delle esistenze in ogni luogo di questo mondo unico.

3. Il principio dell'esistenza di un solo mondo non contraddice il gioco infinito delle identità e delle differenze. Implica soltanto, nel momento in cui diventa un assioma dell'azione collettiva che le identità subordinano la loro dimensione negativa (l'opposizione alle altre) alla loro dimensione affermativa (lo sviluppo dello stesso).

4. Per quanto riguarda l'esistenza concreta di migliaia di stranieri nei nostri paesi, ci sono tre obiettivi: opporsi all'integrazione persecutoria; limitare la chiusura comunitaria e le tendenze nichiliste che essa veicola; sviluppare le virtualità universali delle identità. L'articolazione concreta di questi tre obiettivi definisce quella che oggi è la questione più importante in politica.

Su questo legame strettissimo tra la politica e la questione degli stranieri, oggi assolutamente centrale, esiste un testo sorprendente di Platone. È la fine del libro IX della *Repubblica*. I giovani interlocutori di Socrate gli dicono: "Tutto quello che ci hai raccontato, sulla politica, va benissimo, ma è impossibile. È irrealizzabile". E Socrate risponde: "Sì, nella Città in cui si è nati, è probabilmente impossibile. Ma sarà forse possibile in una città straniera". Come se ogni vera politica implicasse l'espatrio, l'esilio, l'esser stranieri. Dobbiamo ricordarcelo quando si va a fare politica con gli studenti venuti da altrove, con gli operai dei *foyers*, con i giovani delle periferie: Socrate ha ragione, il fatto che siano stranieri o che abbiano una cultura differente non è un ostacolo. Anzi! La realizzazione di una politica vera in un luogo di questo mondo che proclamiamo unico ha assoluta-

mente bisogno, per essere possibile, di quelli che vengono d'altrove.

All'inizio degli anni '80, un primo ministro socialista, assumendo il ruolo di portavoce "civile" di Le Pen, dichiarò: "Gli immigrati sono un problema". Noi dobbiamo rovesciare questa affermazione e dire: "Gli stranieri sono una *chance*!". La massa degli operai stranieri e dei loro figli è testimone, nei nostri paesi vecchi e stanchi, della gioventù del mondo, della sua vastità e infinita varietà. È con loro che si inventa la politica a venire. Senza di loro cederemmo al consumo nichilistico o all'ordine poliziesco.

Che gli stranieri ci insegnino, se non altro, a diventare stranieri a noi stessi, a progettarci fuori di noi, tanto da non rimanere prigionieri di questa lunga storia occidentale e bianca che volge al termine, e dalla quale non c'è più da aspettarsi che la sterilità e la guerra. Contro una simile aspettativa catastrofica, securitaria e nichilista, salutiamo quel che c'è di straniero nel mattino.

## V

### In simili circostanze, il coraggio...

Tutti i punti di cui ho parlato, e i molti altri che sarete voi a inventare, ci riconducono a quella che considero la virtù fondamentale in questo momento: il coraggio. Perché elevare dell'impotenza all'impossibile è, soggettivamente, la questione del coraggio. Cioè l'abbandono della regola della sopravvivenza dell'animale umano – povera cosa esaltata oggi oltre misura sotto il nome di individuo – per tener fermo un punto che possa avviare una procedura di verità.

Nel *Seminario* di Lacan, libro I, c'è un passo che mi è sempre piaciuto molto, in cui egli si domanda se la cura analitica non debba concludersi con grandi dissertazioni dialettiche sul coraggio e la giustizia, come nei dialoghi di Platone. È assai sorprendente questo riferimento a Platone proprio quando sono in questione i fini ultimi della cura. Il coraggio è chiamato in causa in connessione col processo d'elevazione dell'impotenza all'impossibile. Il che suppone una ridefinizione del coraggio stesso.

Che cos'è il coraggio? Leggete il meraviglioso dialogo di Platone, il *Lachete*, dedicato alla questione del co-

raggio. Sul problema viene interrogato uno specialista, un generale. Il generale, che si chiama Lachete, risponde grosso modo in questi termini: "Il coraggio è quando vedo il nemico e mi precipito contro di lui per combatterlo". Socrate, evidentemente, non è granché soddisfatto. Redarguisce allora gentilmente il generale: "Il vostro è un bell'esempio di coraggio, ma un esempio non è una definizione". E il dialogo prosegue, tortuoso come al solito, prendendo in esame nozioni assai difficili, come "pericolo" o "temerarietà", senza ottenere nessun altro risultato se non quello di eliminare le false piste.

Correndo quindi gli stessi rischi del generale Lachete, vi darò la mia definizione del coraggio. Innanzitutto ne manterrò lo statuto di virtù. Dopo tutto, siamo alla ricerca di una morale, di una morale provvisoria per non essere né depressi né topi durante la burrasca sarkozyana. Vogliamo sapere come essere degni, virtuosi e custodi dell'avvenire delle verità in questo difficile momento.

Definirei il coraggio come la virtù che si manifesta nella capacità di perseverare nell'impossibile. Non si tratta soltanto di incontrare l'impossibile, di farne l'esperienza. Questo sarebbe solo eroismo, un momento di eroismo. Ma, l'eroismo è, in fin dei conti, più facile del coraggio. L'eroismo è far fronte all'impossibile. È sempre stato rappresentato come una postura, magari sublime, perché è il momento in cui ci si rivolge verso l'impossibile, ossia verso il reale richiesto, e gli si fa fronte. Il coraggio si distingue dall'eroismo perché è una virtù, e non un momento o una postura. È una vir-

tù che va costruita. Chiariamo il fatto che, per noi altri, materialisti dell'evento e dell'eccezione, una virtù non è qualcosa che già si possiede, una sorta di disposizione che fa sì, ad esempio, che esistano coraggiosi e vili. Una virtù si manifesta in una serie di pratiche che costruiscono un tempo particolare, senza tener conto delle leggi del mondo o delle opinioni che le sostengono. Se l'eroismo è la figura soggettiva di un far fronte all'impossibile, il coraggio è la virtù del perseverare nell'impossibile. Il coraggio non è il punto, ma mantenere il punto. Ciò che richiede coraggio è mantenersi in una durata diversa da quella imposta dalla legge del mondo. La materia prima del coraggio è il tempo.

Lo si può dire in una maniera che a prima vista sembra particolarmente stupida: il coraggio è non farsi scoraggiare subito. Bisognerebbe scrivere allora s-coraggiare, e intendere il coraggio come una virtù attiva esclusivamente nel tempo: il coraggio è il coraggiamento che disfa lo s-coraggiamento. I nostri amici operai venuti dall'Africa lo dicono chiaramente nella loro lingua inventata, tanto rigorosa quanto gustosa. Uno degli obiettivi del lavoro politico consiste secondo loro nel "coraggiare" la gente. Ma bisogna ammettere che, quando la situazione generale è particolarmente difficile, come per esempio da quando è stato eletto Sarkozy, molti di loro "non sono coraggiati". La virtù del coraggio – lo hanno imparato nell'azione politica organizzata – non è uno stato, ma quel che attraversa qualcuno, che lo "coraggia" energicamente. Insomma, come ogni vera virtù, il coraggio è più un verbo che un nome.

Da quando è stato eletto Sarkozy, il coraggio è richiesto per uscire dall'impotenza di cui testimonia l'affetto depressivo. Ma attenzione! Il coraggio non può essere il coraggio di ricominciare, di ricostruire quel che era. Il coraggio che consiste nel continuare a essere "coraggiati" non è in nessun modo riducibile al coraggio di conservare ciò che è stato disfatto. La "ricostruzione della sinistra" o la "riforma del partito socialista" significano molto poco per noi! Non c'è niente di meglio per cessare immediatamente di essere "coraggiati". Ogni ripetizione s-coraggia.

A questo proposito, bisogna esaminare più da vicino la dialettica del coraggio. Ricordando prima di tutto che l'inizio del coraggio comporta sempre una dose di eroismo. Bisogna prima di tutto rivolgersi verso un punto. Bisogna accettare eroicamente di dissolvere l'individuo in un faccia a faccia con un punto da tener fermo. In questo c'è un che di eroico. Non è necessariamente un eroismo grandioso, dall'aspetto guerriero (che pure talora è indispensabile). Ma, come minimo, bisogna rivolgersi a un punto di eccezione e accettare questo rivolgimento che ci sottrae all'urgenza degli interessi della nostra animalità individuale. È probabilmente un rivolgimento di questo genere, in cui l'individuo si disindividualizza, che Platone chiama la "conversione". La conversione dialettica, così come l'intende Platone, ci distoglie infatti dalla realtà per metterci faccia a faccia con quel reale il cui nome è "Idea". E questa conversione, per quanto del tutto razionale, è eroica in quanto si iscrive come rottura nel tessuto del



tempo della realtà. Perciò non può esserci coraggio che consista nella virtù di ricostrire o di ripetere. Il coraggio non è mai il coraggio di ricominciare come prima.

Mi ha colpito la copertina del settimanale *Marianne* subito dopo l'elezione dell'uomo dei topi: "Non abbiate paura!". Mi è parso molto interessante. È un titolo che ha la sua legittimità: enuncia che la paura è l'elemento generico della situazione e sembra invitare al coraggio. Ma il contenuto che *Marianne* conferisce a questo coraggio non è altro, come al solito, che quello di costruire finalmente la sinistra, quella vera, l'eterna chimera. Per far questo bisognerà, da una parte, – dichiara la scoraggiante ragione ripetitiva di *Marianne* – liquidare le idee libertarie (cioè Maggio '68, punto questo sul quale i "repubblicani" di *Marianne* assomigliano terribilmente ai ricchi che ci governano e ai topi che li seguono) e, dall'altra, non mollare, tener duro, fare piazza pulita, ricostruire. Ma il coraggio non è questo, non sta nell'ostinarsi sulla cosa, nel risalire il pendio come Sisifo. Il coraggio come lo intendo qui nasce da una conversione eroica, rivolgendosi a un punto che non c'era, verso un reale intessuto d'impossibile. Il coraggio comincia in un punto, attraverso un rivolgimento eroico che rompe con le opinioni e non tollera alcuna nostalgia, se è vero che l'essenza stessa del coraggio è il mantenere disciplinatamente le conseguenze del faccia a faccia con il punto. Ora, quando una cosa comincia in un punto, bisogna saper accettare di non commisurarla subito con la situazione globale. Quando costituite una durata separata, che ha origine in un punto, non siete

nel confronto immediato di questa localizzazione con la situazione globale.

Il colpo che ci è stato inferto, sotto forma dell'elezione di Sarkozy, è di natura globale, riguarda lo Stato, cioè quel che chiamo lo stato della situazione. È talmente globale da poter restare indistinto abbastanza a lungo. Ancora non sappiamo quali siano i suoi ingredienti principali, quali siano le sue localizzazioni prioritarie, che cosa succederà, ecc. Sentiamo solo il colpo ricevuto e l'impotenza. Dal punto di vista della situazione globale, non c'è per il momento nessuna cura possibile per questa impotenza. La presunta risposta globale, infatti, la conosciamo, è il vecchio ritornello sulla "ricostruzione della sinistra". Questo significa ritornare alle vecchie abitudini, tentare di riparare la gomma bucata delle vecchie categorie parlamentari, e preparare quindi la reiterazione senza coraggio delle circostanze che provocano l'impotenza.

Abbiamo così una prima grande legge della morale provvisoria: quando si riceve un colpo globale, il coraggio che deve rispondergli è locale. È in un punto che potrete ricostruire la possibilità di vivere senza perdere l'anima negli effetti depressivi del colpo ricevuto. Ciò ci conduce a una seconda definizione del coraggio, o piuttosto del senso della sua azione: il coraggio orienta localmente nel disorientamento globale.

La situazione soggettiva del nostro paese può essere descritta in questi termini: il disorientamento intellettuale, fattore di impotenza, ha avuto inizio, almeno dall'epoca di Mitterrand, sapiente istigatore della confu-

sione. Ma, con l'elezione di Sarkozy, l'unione dei topi e l'inerzia di tutti, il disorientamento ha finalmente trovato il proprio simbolo, le forme di rottura che ne fanno ormai la legge della situazione. In tali condizioni, l'imperativo è quello di orientarsi localmente, punto per punto, in modo da ricostituire il coraggio.

In simili circostanze, il coraggio locale fa breccia in una disposizione globale di cui Sarkozy è il nome, il nome di Stato. Ma qual è poi questa disposizione globale?

## VI

### Il "Petainismo" come trascendentale della Francia

Siamo alla ricerca di un elemento analitico concernente la natura specifica del disorientamento delle coscienze, disorientamento di cui Sarkozy è il nome. Vorrei a questo proposito riprendere più nel dettaglio un'ipotesi già formulata, cioè l'idea che un tale disorientamento, preso nella sua dimensione globale, nella sua storicità e intelligibilità, costringe a risalire fino a ciò che potremmo chiamare il suo trascendentale petainista.

Qualche precisazione sulla natura intellettuale di questa ipotesi: non sto dicendo che le circostanze assomiglino a quelle della disfatta del 1940, né che Sarkozy assomigli a Pétain. Nient'affatto. Sto dicendo che la soggettività di massa che porta Sarkozy al potere, e ne sostiene l'azione, ha le sue radici inconsce, storico-nazionali, nel petainismo. È quel che chiamo un trascendentale: qualcosa che, senza apparire in superficie (da qui il fatto che la situazione attuale non "assomiglia" alla sequenza del regno di Pétain), configura a distanza, fa

legge e detta il suo ordine a una disposizione collettiva. Ho già utilizzato il concetto (cfr. anche nota 9), per spiegare come si debba intendere l'enunciato prescrittivo: "esiste un solo mondo".

Nel caso del nostro paese, chiamare "petainista" questo trascendentale evita sia le definizioni deboli di antidemocratico o bonapartista (qualifiche di "sinistra"), sia le qualifiche fascista o prefascista, che sarebbero eccessive, di estrema sinistra.

"Petainista" è, in Francia, il trascendentale delle forme statalizzate e catastrofiche del disorientamento. Ci troviamo in un disorientamento importante, esso si presenta come una svolta nella situazione ed è solennemente attivo alla testa dello Stato. Da questo punto di vista, ancora formale, c'è una tradizione nazionale del petainismo che è ben anteriore a Pétain. Il petainismo in Francia comincia in realtà con la Restaurazione del 1815. Si ristabilisce un governo post-rivoluzionario con l'aiuto dello straniero, con l'appoggio vigoroso degli espatriati, delle classi estromesse, dei traditori e degli opportunisti di ogni sorta, e con il consenso del popolo estenuato. Esso dichiara di restaurare l'ordine e la morale pubblica, contro l'anarchia sanguinosa delle rivoluzioni. Questa matrice, tipicamente francese, insiste nella nostra storia. Nel 1940, ritroviamo la figura catastrofica della disfatta militare come pretesto per un disorientamento generale: come, per esempio, un governo che non fa che parlare di "nazione", ma che è sostenuto dai paesi stranieri; oligarchi corrotti fino all'osso che si presentano come quelli che salveranno il paese da una

grande crisi morale; e un avventuriero, un capo debole, un vecchio soldato o un astuto politicante – in ogni caso sempre al servizio delle grandi fortune – che si presenta come il vero detentore dell'energia nazionale.

Non siamo oggi in presenza, come miserabile ripetizione delle gravi crisi depressive che la Francia storicamente si infligge, di vari indizi che vanno in questo senso?

Innanzitutto, in questo tipo di situazione “petainista”, la capitolazione e il servilismo si presentano come invenzione, rivoluzione e rigenerazione. Il fatto che Sarkozy abbia scelto per la sua campagna elettorale il tema della rottura è essenziale. Rottura, profonde riforme, movimento incessante quanto quello di una zanzara: Sarkozy annuncia che supererà la crisi morale della Francia, che la rimetterà al lavoro. È comunque straordinario che si possa dire alla gente, nello stato in cui si trova, e dall'alto del doppiopetto da sindaco di Neuilly: “Vi rimetto io al lavoro!”. Si direbbe una gran borghese del XIX secolo che si rivolge alla cameriera. E invece no, è la rottura, il rinnovamento. Il contenuto è ovviamente l'obbedienza incondizionata alle esigenze dei potentati del capitalismo globalizzato. La situazione militare è competenza degli americani, la situazione interna è competenza della grande finanza, ecc. Colpiremo solo i deboli, i poveri e gli stranieri. La “rottura” è in realtà una politica della genuflessione continua, che si presenta come politica di rigenerazione nazionale. Ecco un disorientamento tipicamente petainista: il servilismo nei confronti dei potenti del momento (il vincitore na-

zista e i suoi complici d'estrema destra) viene definito dal Capo come una "rivoluzione nazionale". Nel pieno della capitolazione e della servitù accettata, si parla di rieducazione morale e di rigenerazione dell'avvenire. Ce ne vuole per trovare qualcosa di più disorientante. È una figura che ci è propria, credo, e di cui non vedo molti equivalenti in altre nazioni, o almeno tra quelle che ambiscono a un ruolo importante sulla scena mondiale, quale era evidentemente la Francia negli anni '40. Singolarità che non è certo un motivo di fiera patriottica.

Il secondo criterio del petainismo è il tema della "crisi", della "crisi morale" che giustifica le misure prese in nome della rigenerazione. C'è uno svilimento nazionale, una minacciosa decadenza a cui bisogna subito rimediare. Questo svilimento (oggi si ama parlare di "declino") è imputabile a una crisi morale: la distinzione tra il bene e il male, il lavoro, la famiglia e la patria sono in crisi. Poiché la crisi è morale, il risanamento non ipotizza in alcun modo l'energia di una mobilitazione politica della gente, mobilitazione dalla quale, invece, ci si dovrà guardare con la maggiore efficacia possibile, con l'aiuto di draconiane misure di polizia. La morale interviene, come sempre, al posto della politica e contro la politica, in particolare contro la politica fatta direttamente dal popolo. Si farà appello al risanamento morale, al lavoro, all'economia familiare, secondo una terminologia squisitamente petainista che dice che lo Stato dovrà occuparsi di tutto, visto che la gente attraversa una crisi morale. Nel buio della crisi, basta

rendere onore agli individui che, rispondendo all'appello dello Stato e del suo capo, compiono sforzi meritori contro il declino. Godendo, per esempio, nel lavorare sessanta ore a settimana. A costoro sarà conferita una medaglia di cioccolata. Come dice continuamente l'uomo dei topi: bisogna "ricompensare il merito".

Va detto che la dialettica tra morale e politica, tipicamente petainista, è stata a lungo preparata da tutti quelli che, fin dall'epoca dei "nouveaux philosophes" alla fine degli anni '70, hanno "moralizzato" il giudizio storico e sostituito alla contrapposizione fondamentale tra politiche d'emancipazione egualitaria e politiche di conservazione inegualitaria, quella puramente morale tra Stati dispotici e crudeli e Stati di diritto, senza d'altronde spiegarci l'origine dei giganteschi massacri commessi, in tutto il pianeta, nell'arco di un secolo e mezzo, da questi Stati "di diritto". In realtà lo scopo di questa moralizzazione è politico. Si tratta di sostenere che lo stato del Paese non è in alcun modo il risultato dell'azione dei grandi servitori del capitale e della loro clientela mediatico-politica, ma che è colpa della gente, della "moralità" dei cittadini qualsiasi. Sarkozy ci spiega che, se i nostri concittadini sono sprofondati in una crisi morale che conduce il paese al declino, è tutta colpa – chi l'avrebbe mai detto – di Maggio '68. Ora, Maggio '68 è stato fatto dalla gente, dagli studenti, dagli operai, dagli intellettuali. E se Maggio '68 ossessiona ancora Sarkozy e i suoi topi, è perché suppongono, non a torto, che la gente continui in qualche misura a crederci o a farvi riferimento. Perciò è la gente – e in par-



ticolare i giovani dei quartieri popolari e gli operai di origine straniera – a costituire, secondo l'uomo dei topi, l'agente d'una grave crisi morale. È colpa di qualche pidocchioso se il paese sta declinando, e può sprofondare da un momento all'altro. Fortunatamente, Sarkozy e lo Stato vegliano. Si incaricheranno loro dell'operazione complessiva di rigenerazione e di rottura. La "crisi morale" è sempre un enunciato che conduce a conferire pieni poteri allo Stato, col pretesto dell'irresponsabilità dei governati, soprattutto dei più diseredati e dei più deboli. Come si possa riparare a una crisi morale per mezzo dello Stato, non è tanto chiaro. Quel che è sicuro è che bisogna prendere misure energiche, e comunque le prenderanno. Ecco quel che resterà di tutto questo guazzabuglio moralizzante: polizia, giustizia, controlli, espulsioni, leggi scellerate e sistema carcerario. Senza dimenticare, ovviamente, l'arricchimento dei ricchi, che è il Bene per eccellenza.

Terzo criterio del petainismo: la funzione paradigmatica delle esperienze all'estero. L'esempio del risanamento viene sempre dall'estero. Gli altri paesi stanno meglio di noi, hanno già fatto il loro risanamento. Hanno superato la crisi morale senza esitazioni. Nei "buoni" paesi esteri ai demoralizzatori gli hanno fatto la festa! Ora tocca a noi fare altrettanto. Per Pétain, gli stranieri buoni, quelli che hanno radicalmente messo in riga i fautori della crisi morale e della decadenza – ebrei, comunisti, meteci, intellettuali progressisti, ecc. – sono i fascisti. La Germania di Hitler è uscita dalla crisi, l'Italia di Mussolini e la Spagna di Franco sono uscite dal-

la crisi, e ora tocca noi, seguendo l'esempio di questi grandi modelli. È assolutamente ossessivo questo riferimento agli altri paesi come matrice del nostro risanamento. Si tratta di una vera e propria estetica politica, di una teoria del modello e dell'imitazione. Come il demiurgo di Platone, lo Stato deve modellare la società tenendo lo sguardo fisso sui modelli fascisti, per salvarla dalla crisi morale. Per lo Stato salvifico e il suo infaticabile capo, il vantaggio di questa teoria del modello – sulla quale Lacoue-Labarthe ha scritto cose molto importanti<sup>11</sup> –, di questa estetica del modello (di cui abbiamo oggi versioni ovviamente miserabili), consiste nel fatto che si tratta di una riconfigurazione passiva che non fa mai appello all'energia dei propri attori. Questo è il ruolo delle costanti invocazioni, da parte dei nuovi reazionari, ai grandi meriti dell'università e dell'economia di Bush, alle magnifiche riforme di Blair, e persino all'abnegazione degli operai cinesi che lavorano dodici ore al giorno per quasi nulla. "Ancora uno sforzo, francesi, se volete essere moderni come i vostri vicini e rivali". Il modello estero significa: potremo uscire dalla "crisi morale", solo dandoci nuovi e potenti mezzi di polizia e di repressione, di forte restrizione del diritto di

<sup>11</sup> Lacoue-Labarthe è morto da poco, e la sua assenza si fa crudelmente sentire in questi tempi difficili. Si rilegga *L'imitation des modernes* (Galilée, Paris 1986), libro decisivo, nel quale la funzione ideologica dei modelli e della loro riproduzione è analizzata dettagliatamente nella sua funzione di sutura, sempre prefascista, tra politica e arte.

sciopero, di limitazione delle spesa pubblica, e altri motivi ricorrenti degli amici dell'ordine, per spremere come limoni la stragrande maggioranza della gente comune. Allora e solo allora, quando i ricchi saranno ricchissimi e i poveri si saranno pauperizzati, si potrà festeggiare il ritorno della moralità pubblica.

Una quarta caratteristica, assai importante, del dispositivo petainista è la propaganda secondo la quale, poco tempo fa, è accaduto qualcosa di nefasto che ha cristallizzato e aggravato la crisi morale. È un punto capitale. La propaganda petainista consiste nel dire che all'origine della crisi morale e del declino c'è un evento catastrofico, legato sempre a rivendicazioni popolari. Nel caso dei petainisti della Restaurazione nel 1815, c'era ovviamente la Rivoluzione, il Terrore, la decapitazione del re. Nel caso del petainismo di Pétain questo disastro è il Fronte popolare. Quattro anni prima c'era stato il governo di Léon Blum e, soprattutto, c'erano stati i grandi scioperi con l'occupazione delle fabbriche. Disordini inqualificabili che avevano messo una fifa memorabile ai possidenti di questo paese, che ancora tremavano. Al Fronte popolare preferivano di gran lunga i tedeschi, i nazisti o chiunque altro. Di qui i vari discorsi che affermavano che il Fronte popolare fosse l'origine e il simbolo della grave crisi morale che esigeva, con il propizio aiuto dei nazisti, una rivoluzione nazionale. Per il nostro Presidente, infine, Maggio '68 è responsabile di una crisi dei valori che necessita anch'essa di una riconfigurazione generale – sul modello di Bush o Blair – di tutto il nostro sventurato paese in via di di-

sintegrazione accelerata. Nel petainismo c'è un elemento storico che consiste nel legare due eventi, un evento negativo, generalmente operaio e popolare, e un elemento positivo, statale, elettorale e/o militare. Il petainismo – e questo è un suo punto di forza – propone una leggibilità semplificata della storia. Per Sarkozy, questa leggibilità copre un arco piuttosto grande, quarant'anni di storia, dall'apice della decadenza, Maggio '68, all'apice del risanamento, l'uomo dei topi in persona. È una fonte di legittimità per il nuovo governo, poiché ogni legittimità del genere è un legame tra lo Stato e la storia. Il governo rappresenta se stesso e si fa rappresentare come un attore storico di prima importanza, perché è quello che, finalmente, prende la misura del risanamento necessario rispetto al nefasto evento inaugurale.

Il quinto elemento è d'ordine razziale. Sotto Pétain, lo si diceva in maniera molto chiara: farla finita con gli ebrei, i meteci, i negri. Oggi si è più cauti, ma un orecchio esercitato non ha dubbi: "Noi non siamo (sottinteso: contrariamente ad altri) una razza inferiore. La Francia non ha lezioni da ricevere da nessuno, tutto quel che ha fatto la Francia è sempre stato un bene, e un vero francese non deve dubitare della legittimità delle azioni del suo paese". Sarkozy si è già spinto parecchio in questa direzione, non esitando a paragonarci in termini assai favorevoli con gli africani. Ha fatto sapere loro che sono ben lungi dal valere quanto noi, e che quindi, se sono in miseria a casa loro, visto che è colpa loro, devono restarci. Noi, francesi di Francia, abbiamo i nostri doveri, i nostri valori, il nostro destino, la nostra

esistenza, e a tutto questo prodigheremo i nostri sforzi. Certo, ci occorrono spazzini, netturbini, terrazzieri... Li sceglieremo con molta cura, e sono pregati di non fare confusione, ruminando, poco integrati come sono, la loro palese inferiorità. Come nel caso di Pétain, non è mancata una cricca di intellettuali per applaudire queste sbruffonerie razziste dell'uomo dei topi.

Ricapitoliamo i cinque tratti formali che definiscono il trascendentale petainista. Innanzitutto, il disorientamento ottenuto con il rovesciamento esplicito del contenuto reale dell'azione dello Stato: rivoluzione laddove c'è la reazione più nera; rigenerazione laddove si capitola, nuova libertà allorché si è al colmo del servilismo. In secondo luogo, il tema antipolitico della crisi morale che affligge il popolo e lascia libero lo Stato di organizzare nuove forme di repressione. In terzo luogo, il motivo dell'evento nefasto, origine e simbolo del declino morale, evento che è sempre un episodio saliente dei tentativi politici operai e popolari (la Rivoluzione nella sua fase robespierrista, la Comune di Parigi, il Fronte popolare, Maggio '68). In quarto luogo, la funzione paradigmatica, il valore di modello delle figure del risanamento che hanno caratterizzato l'estrema reazione all'estero. In quinto luogo, le diverse varianti della superiorità della nostra civiltà rispetto ai popoli stranieri (agli africani, per esempio), ma anche rispetto alle "minoranze" interne (ai giovani arabi, per esempio).

Alla luce di questi criteri si può affermare senza esitazione che Sarkozy appartiene al trascendentale petainista.

## VII

### L'Incorruttibile

Che cosa accadrà con questo petainismo soft? Tanto per cominciare si metteranno al sicuro i grandi patrimoni e la loro trasmissione ereditaria: abolizione delle tasse di successione, meno, o quasi niente, tasse sugli alti redditi e sulle proprietà, incitamento a ogni sorta di speculazione. Dopo qualche salamelecchio estivo e qualche lusinga in direzione dei resti della sinistra, si aprirà una guerra insidiosa e crudele nei confronti del popolo, e in particolare nei confronti delle famiglie e delle persone più esposte. Che il popolo se ne stia tranquillo al suo posto. Che ciascuno si mostri degno del posto che occupa. L'apologia del merito non è nient'altro che questo: ognuno ha quel che si merita e, se si trova in una situazione disperata, è perché se lo merita. Il tutto accompagnato da un grande dispiegamento di polizia all'interno, e da oscure contrattazioni, losche transazioni e affari militari all'esterno.

L'uso costante degli "affari", della diplomazia segreta e delle manovre, così come l'ostentazione dei poteri della ricchezza e dell'universo potenzialmente infinito che essa apre è uno dei tratti di Sarkozy che più colpi-

sce: egli pensa evidentemente che tutti siano corruttibili. È giunto il momento – e se ne attribuisce il merito – di dimostrare che la corruzione non è un vizio marginale, ma il cuore stesso del nostro universo. Comprare, essere comprati, prebende, poltrone, yacht, sontuosi regali? Che cosa avete da ridire, brava gente? Con Sarkozy si inaugura una nuova pagina dei rapporti tra politica e corruzione: l'eliminazione completa dell'idea che si possa essere – come veniva comunemente soprannominato Robespierre – “l'Incorruttibile”. Ma di che corruzione si tratta?

La corruzione<sup>12</sup> è un motivo classico della propaganda antiparlamentare, soprattutto d'estrema destra: scandalo di Panama e *affaire* Stavinsky sotto la III Repubblica, scandalo delle piastre sotto la IV Repubblica, e poi, sotto la V, Tapie, Noir, Dumas e tutti gli altri, tra cui probabilmente Chirac in persona. “Tutti ladri” è il risultato di questo genere di messinscena mediatica dei legami tra il denaro e i politici. Naturalmente non è in questo senso che parlo di corruzione, così come non è in questo senso che ne parlava Robespierre. Né è questo genere di corruzione che impressiona a lungo, neanche sul piano elettorale. Non si contano più sindaci, presidenti di enti locali e notabili vari che, pur essendo sospettati di corruzione in questo senso ristretto, sono

<sup>12</sup> Questo capitolo sull'essenza della corruzione nei regimi rappresentativi è l'estensione di un articolo che mi era stato richiesto da «Le Nouvel Observateur» e che però non è mai stato pubblicato.

stati trionfalmente rieletti, come ad esempio i coniugi Balkany. Nel 2002 si poteva ancora cedere alla tentazione di contrapporre Jospin-il-virtuoso a Chirac-il-(presunto)-corrotto. Né questo elogio né questa accusa hanno evitato che fossero ampiamente sconfitti entrambi al primo turno delle elezioni presidenziali. Probabilmente bisogna partire da più lontano, e più a monte.

Siamo nel 1793 e la Rivoluzione è minacciata. Saint-Just domanda: "Che cosa vogliono quelli che rifiutano sia il Terrore che la Virtù?". Domanda difficile, a cui tuttavia la pratica dei termidoriani dà una risposta chiara: vogliono che sia considerato normale un certo grado di corruzione. Contro la dittatura della libertà, essi rivendicano "la libertà", cioè il diritto di fare affari e mescolare i propri affari con quelli dello Stato. Insorgono quindi sia contro la repressione "terrorista" e "liberticida" delle manovre sottobanco che contro l'obbligo virtuoso di dover considerare soltanto il bene pubblico. Già Montesquieu aveva notato che la democrazia, accordando a ciascuno una particella di potere, è esposta alla confusione permanente tra interessi privati e bene pubblico. Considerava allora la virtù come la qualità indispensabile di questo tipo di governi. Incaricati senz'altra garanzia che quella del suffragio, coloro che governano devono in qualche modo dimenticare se stessi e reprimere la propria inclinazione a esercitare il potere solo in funzione del proprio godimento o del godimento degli ambienti dominanti (in generale i ricchi).

L'idea risale in effetti a Platone. Nella sua critica radicale al regime democratico, Platone osserva che questo



tipo di regime crede che la politica debba regolarsi sull'anarchia dei desideri materiali. E che, di conseguenza, un governo democratico è inadatto a servire qualunque Idea vera, perché se la potenza pubblica è al servizio dei desideri e del loro soddisfacimento, al servizio, insomma, dell'economia in senso lato, obbedisce a due soli criteri: la ricchezza, che fornisce il più stabile strumento astratto di questo soddisfacimento, e l'opinione che sceglie gli oggetti desiderabili e determina la forza interiore con la quale si crede di doversene appropriare.

I rivoluzionari francesi, che sono repubblicani e non democratici, chiamano "corruzione" l'asservimento della potenza governamentale al corso degli affari. Oggi siamo talmente persuasi che i principali obiettivi di un governo siano la crescita economica, il livello di vita, l'abbondanza dei consumi, la salita delle quotazioni in borsa, l'afflusso dei capitali e l'eterna prosperità dei ricchi, che non comprendiamo più che cosa intendessero i rivoluzionari per "corruzione". Non tanto il fatto che questo o quello si arricchisca approfittando della propria posizione di potere, ma la concezione generale, l'opinione, che considera l'arricchimento, collettivo o privato, come lo scopo naturale delle azioni politiche. "Corruzione" indicherà essenzialmente la famosa parola d'ordine di Guizot: "Arricchitevi!".

Ma oggi ne abbiamo davvero un'altra? Non è forse evidente a chiunque che lo stato dell'economia determina l'umore elettorale, e che tutto si gioca nella capacità di fare, se non altro, credere al cittadino qualunque che le cose andranno meglio in affari, piccoli o grandi

che siano, se vota o vota di nuovo per voi? E che quindi la politica non è altro che ciò che incontra l'*interesse* dei soggetti?

La corruzione, da questo punto di vista, non è ciò che minaccia il funzionamento della democrazia. Ne è la vera essenza. Che gli uomini politici siano o meno personalmente corrotti nel senso ordinario del termine non ha quasi nessuna influenza su questa corruzione essenziale. Per questo Jospin e Chirac possono essere licenziati entrambi.

Fin dagli esordi della democrazia rappresentativa in Europa, Marx aveva notato che in realtà i governi designati attraverso il suffragio altro non erano che dei procuratori del Capitale. Eppure lo erano molto meno di oggi! Se, infatti, la democrazia è rappresentazione, lo è innanzitutto del sistema generale di cui essa costituisce la forma. Detto altrimenti: la democrazia elettorale è rappresentativa solo nella misura in cui essa è innanzitutto rappresentazione del consenso nei confronti del capitalismo, oggi ribattezzato "economia di mercato". Questa è la sua corruzione di principio, e non è un caso se a una tale "democrazia", Marx, pensatore umanista e filosofo dei Lumi, pensasse di non poter opporre altro che una dittatura transitoria, che chiamava dittatura del proletariato. Termine forte, ma che metteva in luce le difficoltà della dialettica complessa tra rappresentazione e corruzione.

In verità, è la definizione di democrazia a porre problemi. Finché saremo convinti, come i termidoriani e i loro eredi liberali, che la democrazia è solo il libero gio-

co degli interessi di determinati gruppi o individui, assisteremo al suo sprofondare, lento o improvviso secondo le epoche, in una corruzione senza speranza. La vera democrazia – se si deve conservare, come credo<sup>13</sup>, questo concetto – è tutt'altra cosa. È l'uguaglianza dinanzi all'Idea, dinanzi all'Idea politica. A lungo, per esempio, dinanzi all'Idea rivoluzionaria o comunista. È la rovina di questa Idea che riduce la "democrazia" alla corruzione generale.

Il dispotismo del partito unico (il male chiamato "totalitarismo") è stato il nemico della democrazia solo nella misura in cui quel dispotismo rappresentava la fine di una prima sequenza dell'Idea comunista. L'unica vera questione è quella d'aprire una seconda sequenza di quella Idea, che la faccia prevalere sul gioco degli interessi particolari con mezzi diversi dal terrorismo burocratico. Una nuova definizione, insomma, e una pratica nuova di ciò che è stata chiamata la "dittatura" (del proletariato). Oppure, ed è la stessa cosa, un nuovo uso del termine "Virtù".

<sup>13</sup> Sono favorevole a mantenere un uso positivo del termine "democrazia", piuttosto che ad abbandonarlo del tutto alla sua prostituzione capital-parlamentarista. Ho trattato questo punto in un capitolo del mio *Abrégé de Métapolitique* [*Metapolitica*, trad. it. a cura di M. Bruzzese, Cronopio, Napoli 2002]. In generale preferisco la lotta per la riappropriazione di un nome, piuttosto che la pura e semplice creazione di nuovi nomi, anche se talvolta è indispensabile. Questo è anche il motivo per cui mantengo senza esitazioni la bella parola "comunismo", malgrado le cupe esperienze del secolo scorso.

Diciamo che una via del genere non pare proprio all'orizzonte! Con Sarkozy, la necessità della corruzione nel suo senso intellettuale, cioè la pretesa armonia tra gli interessi privati e il bene pubblico, non ha più bisogno di essere dissimulata e diventa persino qualcosa da ostentare. Siamo ben lontani da Mitterand, il quale, pur essendo molto indulgente nei confronti della corruzione, di cui ben conosceva la necessità nel nostro mondo così com'è, raccomandava tuttavia a Tapie d'esser prudente, visto che, come diceva, "i francesi non amano il denaro". Che invece si possa e si debba "amare il denaro", senza più vergognarsi di un tale amore, vincendo la coscienza infelice della natura escremenziiale dei segni monetari, magistralmente colta da Freud, ecco qual è la sfida principale del grande Sarkozy. Del resto anche l'uomo dei topi, il caso di Freud, non è altro che una storia d'analisi.

*"In tanta sventura, che cosa vi resta?"*, domanda la sua confidente alla Medea di Corneille, la quale, ed è straordinario, risponde: *"Resto io! Io, vi dico, e questo basta"*. Le resta cioè il coraggio di decidere della propria esistenza. Propongo quindi l'idea seguente: se "petainismo" designa il trascendentale delle abiezioni possibili del nostro paese, l'invariante logico della sua corruzione, allora il coraggio è il *coraggio di non essere petainisti*. È la definizione più ristretta possibile. Dopo tutto è la stessa definizione che ne dava la Resistenza propriamente detta, quella precedente al 1944. La scelta di entrare nella Resistenza era la scelta di un punto reale che il coraggio doveva tener fermo in un elemento che era una totale opposizione al petainismo. Essere

contro il nazismo e l'occupazione non era sufficiente per entrare nella Resistenza. Bisognava provare disgusto per il petainismo, questa infezione specificamente nazionale della soggettività.

Si noti però che il petainismo non è affatto riducibile al personale dirigente che ha collaborato tra il '40 e il '44. Come avrete capito dalle definizioni che ne ho proposto, il petainismo è una forma soggettiva di massa. Se si vuole definire in modo positivo che cosa resista al contagio passivo di questa forma, non basta avanzare la definizione negativa che si dà solitamente della Resistenza (essa si oppone al nazismo e ai suoi complici petainisti). Occorre invece dire, affermativamente, che il coraggio della Resistenza consiste nel *tener fermo un punto assolutamente eterogeneo al petainismo*. Ed è anche la massima che vi ho proposto nel contesto dell'elezione di Sarkozy.

Per poter sostenere questa tensione, è importante contraddire esplicitamente la dottrina petainista dell'evento nefasto che viene ritenuto all'origine della decadenza, il Fronte popolare nel caso di Pétain, Maggio '68 nel caso di Sarkozy. Chiunque tenga fermo un punto eterogeneo al consenso petainista deve, infatti, disporre, a titolo di allegoria personale, del pubblico ricorso a eventi fausti. È importante che l'immanenza soggettiva non sia quella, aggressiva, poliziesca e tetra che pretende di riparare alle conseguenze di un evento nefasto, ma quella creativamente fedele a un qualche evento fausto della vita personale o politica. Un amore travolgente, per esempio, o la cancellazione dello schiavismo ad Haiti grazie all'insurrezione nera del 1793 o la prima

emozione dinanzi alla luminosa dimostrazione, finalmente compresa, di un teorema matematico particolarmente difficile. O la contemplazione sconvolgente di un quadro astratto. O Maggio '68, ovviamente. Va bene chiamare il nostro lavoro "resistenza", ma a condizione che il principio del suo coraggio e gli emblemi dell'evento di cui si avvale siano affermativi.

Occorre sempre diffidare di chi fa della decadenza la propria bandiera a mezz'asta, per proporsi poi come colui che risalirà la china. Le sue intenzioni non sono limpide. Chi davvero intenda essere dalla parte della creazione, dell'affermazione del divenire collettivo egualitario, insomma dalla parte delle verità, deve piuttosto fare appello, in una prossimità intemporale con ciò che ha intrapreso, a verità che ci hanno già dato la gioia di apparire in un luogo, nella forza singolare della loro universalità.

È chiaro, però, che la salvezza non viene mai dall'imitazione di un modello esterno. Le bandiere decorate delle allegorie dell'evento fausto, saremo noi a portarle, accettando però tutti coloro che, sfuggiti al consenso petainista, vorranno seguirci. Una delle cose più deprimenti dell'ultima campagna elettorale è stato il comune riferimento, da parte dei due protagonisti, a Blair. C'è una bella espressione cinese per indicare due persone complici dello stesso imbroglio. I cinesi dicono: "Sì, questi sono due tassi (*blaireaux*) della stessa collina". In definitiva, Royal e Sarkozy, come Blair e Bush, sono dei tassi della stessa collina. Dei *Blair-eaux*...

In negativo ci basterà dire: né topo, né tasso.

## VIII

### L'ipotesi comunista va abbandonata?

Per concludere vorrei situare l'episodio Sarkozy, che è comunque lungi dal rappresentare una pagina gloriosa della storia di Francia, in una prospettiva più vasta<sup>14</sup>. Diciamo in una specie di affresco hegeliano della storia mondiale recente. Ovviamente, per storia "recente" non intendo, come fanno i giornalisti, la triade Mitterand-Chirac-Sarkozy, ma il divenire delle politiche d'emancipazione operaie e popolari, da circa due secoli a questa parte.

Dopo la Rivoluzione francese e la sua eco progressivamente universale, dopo gli sviluppi più radicalmente egualitaristi di quella rivoluzione – tra i decreti del Comitato robespierrista sul *maximum* e le teorie di Babeuf – noi sappiamo ormai (quando dico "noi", penso all'umanità astratta, e il sapere qui in questione è quello universalmente a disposizione di chi si metta sul cammino dell'emancipazione) che *il comunismo è l'ipotesi giusta*.

<sup>14</sup> Quanto segue sull'ipotesi comunista era stato abbozzato nel mio seminario del 13 giugno 2007. Cfr. nota 1.

A dire il vero, non ce ne sono altre, almeno io non ne conosco altre. Chiunque abbandoni questa ipotesi si rassegna immediatamente all'economia di mercato, alla democrazia parlamentare (che è la forma di Stato idonea al capitalismo) e al carattere inevitabile, "naturale", delle disuguaglianze più mostruose.

Ma che cosa vuol dire "comunismo"? Come spiega Marx nei *Manoscritti del 1844*, il comunismo è un'idea sul destino dell'umanità generica. Occorre assolutamente distinguere questo uso della parola dal senso, oggi completamente trito, dell'aggettivo "comunista" in espressioni come "partiti comunisti", "mondo comunista", per non parlare di "Stato comunista", che è un ossimoro al quale si è prudentemente e logicamente preferito l'oscuro sintagma "Stato socialista". Anche se, come vedremo, tali usi della parola fanno parte del divenire storico, a tappe, dell'ipotesi.

Come si evince da quel testo canonico che è il *Manifesto del Partito comunista*, nel suo senso generico "comunista" significa che è possibile superare la logica di classe e la subordinazione fondamentale dei lavoratori reali a una classe dominante. Questo dispositivo, che è quello della Storia fin dall'Antichità, non è inevitabile. E, quindi, il potere oligarchico, cristallizzato nella potenza degli Stati, di coloro che detengono la ricchezza e ne organizzano la circolazione non è ineluttabile. L'ipotesi comunista è che sia praticabile un'altra organizzazione collettiva, capace di eliminare la disuguaglianza delle ricchezze e persino la divisione del lavoro: ciascuno sarà un "lavoratore polivalente" e, in



particolare, ciascuno alternerà lavoro manuale e lavoro intellettuale, lavoro in città e in campagna. Scompare l'appropriazione privata di ricchezze mostruose, così come la loro trasmissione familiare ed ereditaria. L'esistenza di un apparato statale coercitivo, militare e poliziesco, separato dalla società civile, non sembrerà più una necessità evidente. Dopo una breve sequenza di "dittatura del proletariato", volta a distruggere i resti del vecchio mondo, ci sarà poi, come ci dice Marx che considera questo punto il suo apporto maggiore, una lunga sequenza riorganizzativa, fondata su una "libera associazione" di produttori e creatori, che condurrà a un'"estinzione dello Stato".

"Comunismo" designa solo questo insieme assai generale di rappresentazioni intellettuali. Questo insieme costituisce l'orizzonte di ogni iniziativa, pur locale e limitata nel tempo, che rompendo con l'ordine delle opinioni dominanti (cioè con la necessità delle disuguaglianze e degli strumenti statali della loro protezione) componga un frammento di una politica d'emancipazione. Si tratta insomma di un'Idea, per dirla con Kant, di un'Idea che ha una funzione regolativa, e non di un programma. È assurdo definire, come spesso avviene, i principi comunisti (nel senso che ho detto) come un'utopia. Si tratta piuttosto di schemi intellettuali, di volta in volta attualizzati in modo diverso, che servono a produrre linee di demarcazione tra politiche differenti. Semplificando all'estremo, si potrebbe dire che, data una sequenza politica o essa è compatibile con quei principi, e in questo caso è una politica d'emancipazio-

ne in senso lato, oppure non lo è, e in questo caso è reazionaria. "Comunismo" significa in questo caso un'ipotesi euristica d'uso assai frequente nella polemica politica, anche quando il termine non appare direttamente. Se è vero, come ha detto Sartre, che "ogni anticomunista è un cane", è perché ogni sequenza politica che, nei suoi principi o in assenza di principi, sia formalmente in contraddizione con l'ipotesi comunista nel suo senso generico, deve essere considerata come contraria all'emancipazione dell'intera umanità e quindi al destino propriamente umano dell'umanità. Chiunque rinunci a rischiare il divenire dell'umanità a partire dall'ipotesi comunista (al di là dei termini impiegati, perché in realtà le parole contano poco), lo riduce, per quanto riguarda il suo carattere collettivo, all'animalità. Come è noto, il nome contemporaneo, cioè capitalista, di questa animalità è "concorrenza". Cioè la guerra tra gli interessi, e basta.

Come Idea pura dell'uguaglianza, l'ipotesi comunista esiste nella pratica probabilmente da quando esiste lo Stato. Non appena l'azione delle masse si contrappone, in nome della giustizia egualitaria, alla coercizione dello Stato, appaiono rudimenti o frammenti dell'ipotesi comunista. È questo il motivo per cui, in un fascicolo dal titolo *De l'idéologie*, scritto con il compianto François Balmès e pubblicato nel 1976, proponevamo di individuare le "invarianti comuniste"<sup>15</sup>. Le rivolte

<sup>15</sup> Cfr. A. Badiou e F. Balmès, *De l'idéologie*, Maspéro, Paris 1976 (N.d.T.).

popolari, come ad esempio quelle degli schiavi condotti da Spartaco o dei contadini tedeschi condotti da Thomas Münzer, sono esempi di questa esistenza pratica dell'invariante comunista. Si può dire, però, che, nella forma esplicita conferitale da alcuni ideologi e attivisti della Rivoluzione francese, l'ipotesi comunista abbia inaugurato la modernità politica. È stata questa ipotesi a mettere a mal partito le strutture mentali dell'*Ancien Régime*, senza peraltro far ricorso alle forme politiche "democratiche" di cui la borghesia avrebbe fatto lo strumento della propria conquista del potere. È un punto essenziale: fin dall'inizio l'ipotesi comunista non coincide affatto con l'ipotesi "democratica" che condurrà al parlamentarismo contemporaneo. Essa sussume un'altra storia, altri eventi. Quello che, alla luce dell'ipotesi comunista, appare importante e creativo è di una natura diversa da quello che conta per la storiografia democratica borghese. È per questo che Marx, quando fornisce le basi materialiste della prima grande sequenza effettiva della politica moderna d'emancipazione, da una parte fa suo il termine "comunismo" e, dall'altra, prende le distanze da ogni "politicismo" democratico, sostenendo, fedele all'insegnamento della Comune di Parigi, che lo Stato borghese, anche il più democratico del mondo, vada distrutto.

Ebbene, vi lascio liberi di giudicare che cosa sia importante e che cosa non lo sia, quali siano i punti di cui vi sentite di poter assumere le conseguenze, nell'orizzonte dell'ipotesi comunista. Lo ripeto, è l'ipotesi giusta, e se ne possono richiamare i principi, quali che sia-

no le declinazioni o le varianti che hanno subito in contesti differenti.

In un'intervista, Sartre dice in sostanza: "Se l'ipotesi comunista non è quella giusta, se essa è impraticabile, significa che l'umanità non è in sé una cosa tanto diversa dalle formiche o dalle termiti". Che cosa vuol dire? Vuol dire che se la concorrenza, il "libero mercato", la somma dei piccoli godimenti e i muri che ci proteggono dai desideri dei deboli sono l'alfa e l'omega di ogni esistenza, collettiva o privata, allora l'animale umano non vale una cicca.

È a questo "non vale una cicca" che Bush, col suo conservatorismo aggressivo e il suo spirito di crociata, o Blair il Pio, con la sua retorica militarista, o Sarkozy, con la sua disciplina "lavoro, famiglia patria", intendono ridurre l'esistenza della stragrande maggioranza dei viventi umani. E la "sinistra" è ancora peggio, quando si accontenta di contrapporre a questa vuota violenza solo la propria indulgenza inconsistente, il suo vago spirito di carità, opponendo così alla concorrenza morbosa, alla vittoria di cartapesta dei figli e delle figlie di papà, al ridicolo superuomo della finanza scatenata, all'eroe dopato delle Borse planetarie, solo gli stessi attori, con un po' di amabilità sociale, un po' d'olio negli ingranaggi, qualche briciola di pane benedetto per i diseredati, e prendendo insomma a prestito da Nietzsche solo la figura esangue dell'"ultimo uomo".

Farla finita una volta per tutte con Maggio '68 significa acconsentire che non ci sia altra scelta se non quella tra il nichilismo ereditario della finanza e la pie-

tà sociale. Bisognerà allora non solo riconoscere il crollo del comunismo in Unione Sovietica, non solo riconoscere la misera disfatta del PCF, ma anche e soprattutto abbandonare l'ipotesi che Maggio '68 sia stato un'invenzione militante cosciente del fallimento del "comunismo" di Stato. E quindi abbandonare l'idea che Maggio '68, e a maggior ragione i cinque anni che sono seguiti, abbiano inaugurato una nuova sequenza dell'autentica ipotesi comunista, quella che si tiene sempre a distanza dallo Stato. Certo, nessuno sapeva esattamente quali sarebbero stati gli esiti di tutto ciò, ma si sapeva comunque che si trattava di far rinascere l'ipotesi.

Se ciò di cui Sarkozy è il nome implica che si debba abbandonare ogni idea di una simile rinascita, se la società umana non è altro che una collezione di individui che perseguono i propri interessi, se questa è l'eterna realtà, è indubbio che il filosofo possa e debba abbandonare l'animale umano al suo triste destino.

Ma non permetteremo al Sarkozy trionfante di dettarci il senso dell'esistenza né i compiti della filosofia. Perché ciò a cui assistiamo non impone affatto di rinunciare all'ipotesi comunista, ma solo di considerare a che punto siamo nella storia di questa ipotesi.

## IX

### La storia dell'ipotesi comunista e il suo momento attuale

È necessario allora un affresco storico in cui collocare il nostro tentativo. Ci sono due grandi sequenze dell'ipotesi comunista: quella della sua messa a punto, del suo insediamento; e quella del primo tentativo della sua realizzazione.

La prima sequenza va dalla Rivoluzione francese alla Comune di Parigi, diciamo dal 1792 al 1871. Dura quindi circa ottant'anni. Questa sequenza comprende una grande varietà di fenomeni politici completamente nuovi in una grande quantità di paesi diversi. Eppure si può dire che, per quanto riguarda le sue peripezie maggiori, sia stata una sequenza essenzialmente francese. Marx in persona, che pur aveva attribuito alla Germania il fondamento filosofico della sequenza (la dialettica hegeliana) e all'Inghilterra il suo versante scientifico (la nascita dell'economia politica), assegnava alla Francia il suo contenuto politico reale, nell'ordine della pratica (il movimento operaio francese)<sup>16</sup>.

<sup>16</sup> Sulla funzione del "movimento operaio francese" nella

Questa sequenza unisce, sotto il segno del comunismo, il movimento popolare di massa e il tema della conquista del potere. Si tratta di organizzare il movimento popolare, nelle sue varie forme – manifestazioni, scioperi, insurrezioni, azioni armate, ecc. – intorno al tema di un rovesciamento. Questo rovesciamento è ovviamente il rovesciamento insurrezionale che si chiama “rivoluzione”. La rivoluzione sopprime la forma attuale della società (la proprietà privata, l’eredità, la separazione dell’umanità in nazioni, la divisione del lavoro, ecc.), instaurando l’uguaglianza comunista o quel che i pensatori operai, che Jacques Rancière ha così ben analizzato<sup>17</sup>, definiscono la “comunità degli Uguali”.

L’antico ordine sarà abbattuto combinando la corruzione che gli è immanente e la pressione, eventualmente armata, del movimento popolare. È in questo momento che fa la sua apparizione anche il parametro particolare del movimento operaio. Le vecchie categorie rivoluzionarie, il popolino delle città, gli artigiani, gli studenti e gli intellettuali, la massa di contadini po-

genesi del marxismo, funzione parallela a quella della “filosofia tedesca” e dell’“economia politica inglese”, cfr. il bel testo di Lenin, *Tre fonti e tre parti integranti del marxismo* (1913).

<sup>17</sup> Sulla genesi, nel XIX secolo, della figura dell’operaio come riferimento politico e ideologico, sulle sue conseguenze nell’ambito del pensiero e la dottrina della “comunità degli uguali” che vi è legata, occorre ovviamente leggere Jacques Rancière, e in particolare i due bei saggi *La nuit des prolétaires* (Fayard, Paris 1981) e *Le maître ignorant* (Fayard, Paris 1987; trad. it. *Il maestro ignorante*, Mimesis, Milano 2008).

veri, sono trasformate, superate dalla funzione dirigente della classe operaia.

Questa sequenza si chiude con la novità straordinaria e il fallimento radicale della Comune di Parigi. La Comune è stata la forma suprema di questa combinazione tra movimento operaio, direzione operaia e insurrezione armata. Essa ha mostrato la straordinaria vitalità di questa formula, esercitando un potere di tipo nuovo, per due mesi, in una delle più grandi capitali d'Europa, con l'appoggio interno di numerosi rivoluzionari stranieri, tra cui molti polacchi, cosa che dimostrava la forza del concetto marxista d'Internazionale. Ma ha anche rivelato i propri limiti, perché non è riuscita né a conferire alla rivoluzione una dimensione nazionale né a organizzare una resistenza efficace contro l'attacco della controrivoluzione che, con il tacito appoggio delle potenze straniere, poteva contare su un efficiente apparato militare.

La seconda sequenza va dal 1917 (la Rivoluzione russa) al 1976 (la fine della Rivoluzione culturale in Cina, ma anche dei movimenti militanti sorti un po' ovunque nel mondo tra il 1966 e il 1975, e il cui epicentro, dal punto di vista della novità politica, sono stati Maggio '68 in Francia e le sue conseguenze negli anni immediatamente successivi). Questa seconda sequenza dura una cinquantina d'anni. Ma bisogna anche notare che è separata dalla prima sequenza da una cesura grosso modo equivalente (più di quarant'anni).

Questa seconda sequenza, assai complessa, e delle cui propaggini siamo ancora eredi, è dominata dal pro-



blema del tempo. Come ottenere la vittoria? Come, a differenza della Comune di Parigi, poter durare dinanzi alla sanguinosa reazione dei possidenti e dei loro mercenari? Come organizzare il nuovo potere, il nuovo Stato, in modo da proteggerlo dalla distruzione da parte dei nemici? Rispondere a queste domande è tutto il problema di Lenin. E non è un caso se si mise a ballare sulla neve quando venne a sapere che il potere degli insorti era durato in Russia un giorno in più della Comune di Parigi.

Nel corso di questa seconda sequenza, il problema non è più quello dell'esistenza di un movimento popolare e operaio che agisca a partire dall'ipotesi comunista, e neppure l'idea generica di rivoluzione, nella sua forma insurrezionale. Il problema è quello della vittoria e della durata. In un certo senso, non si tratta più di formulare e sperimentare l'ipotesi comunista, ma di realizzarla. Da questo punto di vista, la massima è quella di Lenin che dice: "Entriamo nell'epoca delle rivoluzioni vittoriose". Ed è anche la ragione per cui i due primi terzi del XX secolo sono stati dominati da quella che ho chiamato "la passione del reale"<sup>18</sup>: quello che il XIX secolo ha sognato e sperimentato, il XX lo porterà a compimento.

Questa ossessione per la vittoria e per il reale si è concentrata nel problema dell'organizzazione e della

<sup>18</sup> Ho proposto un'analisi dettagliata della "passione del reale" come forma soggettiva tipica del XX secolo nel mio libro *Le Siècle* (Seuil, Paris 2005; trad. it. *Il Secolo*, Feltrinelli, Milano 2006).

disciplina, interamente condensata, a partire dal 1902 e dal *Che fare?* di Lenin, nella teoria e nella pratica del partito di classe, centralizzato e omogeneo. Si può dire che i partiti comunisti abbiano incarnato, nella loro "disciplina di ferro", il reale dell'ipotesi comunista.

Questa costruzione tipica della seconda sequenza dell'ipotesi, il partito, ha infatti risolto la questione ereditata dalla prima sequenza, in particolare dalla Comune di Parigi, che ne era stata l'apogeo e la fine: la questione della vittoria. In Russia, in Cina, in Cecoslovacchia, in Albania, in Corea, in Vietnam, e anche a Cuba, sia pure con qualche differenza, sotto la direzione dei partiti comunisti ha vinto la rivoluzione integrale dell'ordine politico e sociale attraverso l'insurrezione o la guerra di popolo prolungata, ed è durata in quella forma che è stata chiamata "lo Stato socialista". Dopo la prima sequenza, nel segno della formulazione dell'ipotesi comunista e della sua realtà come movimento, c'è stata una seconda sequenza, nel segno dell'auto-organizzazione disciplinata e militarizzata, della vittoria locale e della durata.

Come spesso accade, la seconda sequenza ha creato a sua volta un problema che non era in grado di risolvere utilizzando i metodi che le avevano permesso di risolvere il problema ereditato dalla prima sequenza. Il partito, infatti, capace di riportare la vittoria insurrezionale o militare contro poteri reazionari indeboliti, si è rivelato inadatto a costruire una dittatura del proletariato nel senso marxiano, cioè uno Stato che organizzasse la transizione verso il non-Stato, un potere del

non-potere, una forma dialettica dell'estinzione dello Stato. Nella forma del Partito-Stato, si è invece sperimentata una forma inedita di Stato autoritario, o addirittura terroristico, comunque del tutto avulso dalla vita pratica della gente. Molti sono stati i risultati raggiunti da questi Stati "socialisti", soprattutto nel campo dell'istruzione, della sanità pubblica, dell'ideologia quotidiana (valorizzazione formale del lavoratore ordinario), dell'ordine pubblico. Sul piano internazionale questi Stati hanno fatto sufficientemente paura agli Stati imperialisti da costringerli, fuori e dentro le loro frontiere, a una cautela che oggi, nell'epoca dell'arroganza senza limiti del capitalismo giunto al suo massimo compimento, non possiamo che rimpiangere. Ma il principio dello Stato era in sé viziato e in fin dei conti inefficace. Il dispiegamento di un'enorme e sanguinosa violenza poliziesca non è bastato affatto a salvarlo dalla sua inerzia burocratica interna, e ci sono voluti poco più di cinquant'anni perché fosse chiaro che non ce l'avrebbe mai fatta nella competizione spietata che gli imponevano i suoi avversari.

È proprio a questo problema dell'incapacità del Partito di assicurare la durata reale e la trasformazione dell'ipotesi comunista, che sono consacrate le ultime convulsioni importanti della seconda sequenza: la Rivoluzione culturale in Cina e la nebulosa denominata "Maggio '68" in Francia. In Cina, la massima di Mao a questo proposito è: *"Senza movimento comunista, niente comunismo"*. Occorre assolutamente immergere il partito nel movimento di massa per rigenerarlo, de-buro-

cratizzarlo e lanciarlo nella trasformazione del mondo reale. La Rivoluzione culturale<sup>19</sup> tenta questa sfida, diventando subito caotica e violenta, tanto l'identificazione del nemico è o incerta o diretta contro l'unico pilastro della società: il partito comunista stesso. Anche Mao gioca la sua parte quando dichiara: "*Non si sa dov'è la borghesia? Ma è in seno al partito comunista!*". Alla fine, mancando un vero appoggio alle esperienze più radicali di decentralizzazione dello Stato (come la "Comune di Shanghai" all'inizio del 1967), bisognerà ristabilire il vecchio ordine nelle peggiori condizioni. In Francia, dopo Maggio '68<sup>20</sup>, il tema dominante è quello dell'azione collettiva organizzata che deve creare luoghi politici nuovi, senza riprodurre la gestione centralizzata dallo Stato. Il contenuto principale saranno le nuove forme d'organizzazione e d'azione capaci di riunire in

<sup>19</sup> Per farsi un'idea di quello che penso della Rivoluzione Culturale Cinese e dell'uso che ne faccio, cfr. il fascicolo *La Révolution Culturelle: la dernière révolution?* pubblicato nel quadro delle Conférences du Rouge Gorge che Natacha Michel e il sottoscritto hanno organizzato e diretto tra il 2001 e il 2005. Per procurarsele, si faccia riferimento alle indicazioni della nota 7.

<sup>20</sup> Sul Maggio '68, inteso nella sua vera essenza politica e non come "crisi" culturale delle giovani generazioni, bisogna leggere la conferenza di Natacha Michel *O Jeunesse! O Vieillesse!* pubblicata nel quadro delle conferenze del Rouge Gorge; cfr. note 19 e 7. Natacha Michel, grande romanziera, ha inventato una prosa in cui declinare quell'esperienza. Cfr. *La Chine européenne* (Gallimard, Paris 1975) e *Circulaire à toute ma vie humaine* (Seuil, Paris 2005).

una visione politica comune intellettuali e operai, e di far durare l'ipotesi comunista al di là della stretta logica della conquista del potere. Tuttavia, sebbene quell'esperienza continui in forme nuove, si può dire che nell'insieme, a partire dalla fine degli anni '70, la forma contemporanea dello Stato reazionario, il capital-parlamentarismo, abbia prevalso nelle coscienze, nelle vesti della "democrazia". Diciamo che i processi politici di tipo nuovo<sup>21</sup> sono ancora allo stadio in cui si trovava Lenin all'inizio del XX secolo, quando la domanda "Che fare?" implicava risposte empiriche precise, in un contesto generale dominato dall'avversario e che andava, lentamente ma inesorabilmente, verso quell'accelerazione dei fenomeni soggettivi che sempre sono indotti dalla guerra.

<sup>21</sup> Tra le sequenze politiche, lunghe o brevi, che hanno contribuito, fin dalla metà degli anni '70, a ripristinare l'ipotesi comunista (anche quando il termine era bandito), cioè a trasformare, in controcorrente rispetto alla dominazione del capital-parlamentarismo, il rapporto tra la politica e lo Stato, si possono citare: i primi due anni della rivoluzione portoghese; la prima sequenza, in particolare nelle fabbriche, del movimento *Solidarnosc* in Polonia; la prima fase dell'insurrezione contro lo Shah di Persia, la creazione in Francia dell'*Organisation politique*, il movimento zapatista in Messico. Oggi bisognerebbe riflettere sulla vera natura del legame popolare di organizzazioni limitate, dal punto di vista dell'insegnamento universale che se ne può ricavare, dalla loro matrice religiosa: l'*Hezbollah* in Libano e Hamas in Palestina. Come pure bisogna seguire con attenzione i numerosi sollevamenti contadini in Cina, le azioni dei "maoisti" in India e in Nepal e la lista non finisce qui.

Va ricordato, infatti che, tra la prima e la seconda sequenza, tra l'ultimo Marx e il primo Lenin, sono trascorsi quarant'anni di imperialismo trionfante. Dalla repressione della Comune di Parigi alla guerra del '14 si assiste all'apogeo della borghesia, che occupa il pianeta, devastando e saccheggiando interi continenti. Parlo delle sequenze dell'ipotesi comunista, ma non bisogna dimenticare che esse sono separate da intervalli durante i quali ciò che prevale, in termini d'equilibrio e di stabilizzazione, non ha niente a che vedere con l'ipotesi comunista. E durante i quali si sostiene invece che l'ipotesi è impraticabile, o addirittura assurda e criminosa, e che bisogna rinunciarvi. E così torniamo a Sarkozy: farla finita con Maggio '68, una volta per tutte.

Questo ci autorizza a riproporre la domanda iniziale: a che punto siamo? Diciamo che, su scala mondiale, la seconda sequenza si è conclusa verso la fine degli anni '70 del secolo scorso. Da allora in poi, traendo tutte le conseguenze delle esperienze critiche che hanno contrassegnato le ultime propaggini della sequenza, Maggio '68 e la Rivoluzione culturale, diversi collettivi in diversi contesti si sono messi a cercare la via di una politica d'emancipazione adeguata al presente. Ci troviamo quindi in un nuovo periodo intervallare, un periodo di apparente trionfo dell'avversario. E possiamo descrivere, per esempio, senza scoraggiarci né fare concessioni, quel che succede in Francia, cioè la ricomparsa di forme, interne allo Stato, di petainismo trascendentale. Non si tratta di un fenomeno aberrante o incongruo che deve deprimerci. È una cristallizzazione locale del

fatto che ci troviamo in un periodo di intervallo, come quello, molto lungo, che ci fu tra la fine del XIX secolo e l'inizio del XX. Ora, sappiamo che in simili circostanze la cosa che conta è l'apertura di una nuova sequenza dell'ipotesi comunista. Il solo problema resta quello della portata della catastrofe che ancora una volta la guerra, questa inevitabile convulsione dell'imperialismo, imporrà all'umanità, come prezzo per andare avanti, per andare avanti di un passo nella sola via possibile di salvezza: l'egualitarismo comunista, questa volta su scala del mondo intero.

Noi, che abbiamo conosciuto Maggio '68 e la Rivoluzione Culturale, dobbiamo assolutamente trasmettere ai militanti dispersi dell'ipotesi comunista una certezza razionale, già immanente a questi intensi momenti politici: quel che verrà non sarà, non potrà essere, la continuazione della seconda sequenza. Il marxismo, il movimento operaio, la democrazia di massa, il leninismo, il Partito del proletariato, lo Stato socialista, tutte queste grandi invenzioni del XX secolo non ci sono più realmente utili. Vanno certo conosciute e meditate dal punto di vista teorico. Ma, dal punto di vista politico, sono diventate impraticabili. È un primo punto essenziale di cui prendere coscienza: la seconda sequenza è chiusa, ed è inutile volerla continuare o ripristinare.

La verità, che anche in questo caso si è delineata già alla fine degli anni '60 del secolo scorso, è che il nostro problema non è né quello del movimento popolare come portatore di una nuova ipotesi, né quella del partito operaio come dirigente vittorioso della realizzazione di

quell'ipotesi. Il problema strategico della terza sequenza, alla cui inaugurazione cerchiamo di contribuire, è un'altra cosa.

Poiché ci troviamo in un periodo di intervallo dominato dal nemico, e le esperienze inedite sono molto rare, non posso dirvi con certezza che cosa costituirà l'essenza del terzo periodo che si aprirà. Mi sembra però di poter individuare la direzione generale, la filosofia astratta della cosa: è in questione *un nuovo rapporto tra il movimento politico reale e l'ideologia*. Ed è proprio questo che era già sottinteso nell'espressione "rivoluzione culturale" e nella frase di Mao: "*Per avere ordine nell'organizzazione, occorre innanzitutto mettere ordine nell'ideologia*". E anche nell'idea, comune dopo Maggio '68, di "rivoluzionare le menti".

L'ipotesi comunista in quanto tale è generica, essa è lo "sfondo" di ogni orientamento di emancipazione ed è il nome della sola cosa per cui valga la pena interessarsi alla politica e alla storia. Ma è la *presentazione* dell'ipotesi a determinare una sequenza: una nuova maniera per l'ipotesi d'esser presente all'interno di nuove forme d'organizzazione e d'azione.

Certo, in un modo o in un altro, faremo tesoro degli insegnamenti teorici e storici che ci vengono dalla prima sequenza, e, per quanto riguarda la seconda, della funzione centrale della disciplina che conduce alla vittoria. Ma il nostro problema non è né l'esistenza in movimento dell'ipotesi, né la sua vittoria disciplinata sul piano dello Stato. Il nostro problema è *il modo in cui l'idea, guidata dall'ipotesi, si presenta nelle figure dell'a-*



zione. Insomma: un nuovo rapporto tra soggettivo e oggettivo che non sia né movimento multiforme animato dall'intelligenza della moltitudine (come credono Negri e i no-global), né Partito rinnovato e democraticizzato (come credono i trozkisti e i maoisti incalliti). Il movimento (operaio) nel XIX secolo e il Partito (comunista) nel XX sono state le forme di presentazione materiale dell'ipotesi comunista. Non è più possibile tornare né all'una né all'altra versione. Quale sarà mai la molla di questa presentazione nel XXI secolo?

Si noti che, nel corso del XIX secolo, la grande questione è stata innanzitutto, semplicemente, quella dell'*esistenza* dell'ipotesi comunista. Quando Marx scrive che lo spettro del comunismo si aggira per l'Europa vuol dire proprio questo: l'ipotesi c'è, l'abbiamo inseguita. La seconda sequenza, quella del partito rivoluzionario dalla disciplina ferrea, della militarizzazione della guerra di classe, dello Stato socialista, è stata la sequenza di una rappresentazione vittoriosa dell'ipotesi. Eppure, questa rappresentazione ha conservato le caratteristiche della prima sequenza, in particolare l'idea di un rovesciamento ("il mondo cambierà base"), l'idea della rivoluzione come scadenza globale. Diciamo che la vittoria era ancora pensata come vittoria della *prima forma dell'ipotesi*.

Ciò che è in questione per noi, dopo l'esperienza negativa degli Stati socialisti e le lezioni ambigue della Rivoluzione culturale e di Maggio '68 – ed è per questo che la nostra ricerca è così complicata, errante e sperimentale – è far esistere l'ipotesi comunista in un modo

diverso da quello della prima sequenza. L'ipotesi comunista resta, come già ho detto, l'ipotesi giusta, e non ne vedo altre. Se questa ipotesi va abbandonata, allora tanto vale rinunciare a qualsiasi azione collettiva. Senza l'orizzonte del comunismo, senza questa Idea, niente nel divenire storico e politico è di natura tale da interessare il filosofo. Che ognuno badi ai propri affari, e non se ne parli più. Si dia ragione all'uomo dei topi, come fanno d'altronde certi ex-comunisti, avidi di guadagni o privi ormai di ogni coraggio. Ma tener ferma l'Idea, l'esistenza dell'ipotesi, non significa dover conservare tale e quale la sua prima forma di presentazione, tutta incentrata sulla proprietà e sullo Stato. Il compito che ci è assegnato, infatti, diciamo addirittura il nostro dovere filosofico, è contribuire all'apertura di *un nuovo modo d'esistenza dell'ipotesi*. Nuovo per il tipo di sperimentazione politica cui l'ipotesi può dare luogo. Abbiamo imparato la lezione della seconda sequenza e delle sue ultime propaggini: dobbiamo ritornare sulle condizioni d'esistenza dell'ipotesi comunista, e non soltanto perfezionarne gli strumenti. Non possiamo accontentarci della relazione dialettica tra lo Stato e il movimento di massa, della preparazione all'insurrezione, della costruzione di un'organizzazione disciplinata e potente. Dobbiamo in realtà *reinsediare l'ipotesi nel campo ideologico e militante*.

Sostenere oggi l'ipotesi comunista nella sperimentazione locale di una politica, sperimentazione che ci permetta di mantenere, contro il dominio reazionario imperante, quel che io chiamo un punto, cioè una durata

propria, una consistenza particolare: ecco qual è la condizione minima affinché il mantenimento dell'ipotesi appaia anche come trasformazione della sua evidenza.

Da questo punto di vista, siamo più vicini a un insieme di problemi che si ponevano già nel corso del XIX secolo che non alla grande storia rivoluzionaria del XX secolo. Abbiamo a che fare, come avvenne dopo il 1840, con capitalisti assolutamente cinici, sempre più convinti che l'unica cosa che conti sia la ricchezza, che i poveri non siano altro che fannulloni, che gli africani siano ritardati, e che l'avvenire privo di ogni limite discernibile, appartenga alla borghesia "civilizzata" del mondo occidentale. Ricompaiono una quantità di fenomeni tipici del XIX secolo: zone di miseria straordinariamente estese, sia all'interno dei paesi ricchi che delle zone diseredate o sfruttate, disuguaglianze sempre più grandi, una cesura radicale tra il popolo, che lavori o meno, e le classi intermedie, la dissoluzione completa del potere politico nel servizio dei beni, la disorganizzazione dei rivoluzionari, la disperazione nichilista di larghe frange della gioventù, il servilismo di una gran parte degli intellettuali, l'attività sperimentale, intensa ma isolata, di qualche gruppo alla ricerca degli strumenti contemporanei dell'ipotesi comunista...

Ed è probabilmente per questo motivo che, come già nel XIX secolo, la questione oggi non è più – come tutti sanno – quella della vittoria dell'ipotesi, ma quella delle condizioni della sua esistenza. E proprio questa era la questione dei rivoluzionari del XIX secolo: innanzitutto far esistere l'ipotesi. Ebbene, questo è il no-

stro compito nel periodo intervallare che ci opprime. Ed è un compito esaltante: grazie alla combinazione di costruzioni di pensiero, che sono sempre globali o universali, e sperimentazioni politiche, che non possono che essere locali o singolari ma universalmente trasmissibili, assicurare nelle coscienze e nelle situazioni una nuova esistenza dell'ipotesi comunista.

## Postfazione

Uscito in Francia nell'autunno 2007, il pamphlet *De quoi Sarkozy est-il le nom?* aveva già trovato più di 40.000 lettori all'inizio del 2008, godendo persino di una certa eco sulla stampa e i media nazionali, fatto eccezionale per uno scritto della serie *Circonstances*<sup>1</sup> – esplicitamente ispirata alle raccolte sartriane di *Situations* – e per un autore tanto esigente quanto orgogliosamente “minoritario” come Alain Badiou.

Sarebbe tuttavia erroneo spiegarsi la risonanza inattesa del volumetto di Badiou col solo effetto incantatorio prodotto dal nome proprio “Sarkozy” nei mesi successivi alla sua elezione. Il testo di Badiou non appartiene affatto alla messe di pubblicazioni su Sarkozy, ma costituisce un tentativo di pensare politicamente – e di una politica che non rinunci a pensarsi nel senso forte di una “procedura collettiva di verità” – che cosa significhi, implichi e cambi l'avvento del nuovo occupante dell'Eliseo.

“Sarkozy” diventa pertanto il nome di una situazione ben più generale portata al suo compimento ultimo,

<sup>1</sup> Cfr. Alain Badiou, *Circonstances 1, Kosovo, 11 septembre, Chirac/Le Pen*, Lignes-Léo Scheer, Paris 2003; *Circonstances 2, Irak, foulard, Allemagne/France*, Lignes-Léo Scheer, Paris 2004; *Circonstances 3, Portées du mot «juif»*, Lignes, Paris 2005.

e non il nome proprio di un personaggio o di un evento di cui sviscerare i connotati immaginari e la semiotica comunicativa. L'intervento di Badiou ha l'ambizione di rilanciare la domanda "Come orientarsi nel pensiero, come orientarsi nell'esistenza"<sup>2</sup>, in una congiuntura in cui, più che l'affermazione di una parte politica sull'altra, il trionfo di Sarkozy sembra segnare l'affermazione di una *pensée unique*, di cui la famosa politica d'apertura nei confronti di transfughi socialisti, o l'allineamento di tanti intellettuali mitterandiani e vecchi *nouveaux philosophes*, non è che l'epifenomeno.

Il testo di Badiou è dunque irriducibile alla saggistica politica, e si colloca tra l'analisi della congiuntura ideologica, la teoria metapolitica<sup>3</sup> e la prescrizione di coordinate per l'azione militante. Tre dimensioni che corrispondono approssimativamente a tre sezioni del volume: una prima parte, dedicata all'analisi di come si sia arrivati all'elezione di Sarkozy e a una meditazione sul dispositivo elettorale in quanto tale (capitoli I e II); una seconda, più diagnostica, in cui si tenta di fissare i principi fondamentali di una "morale provvisoria" autenticamente sottratta allo "stato della situazione" (capitoli III/IV), e infine una terza parte (capitoli V/IX), in cui si profilano gli elementi di una prognosi, ricollocando la congiuntura attuale all'interno di coordinate ben più vaste, che operano come "trascendentali storici" ne-

<sup>2</sup> Titolo del Seminario mensile tenuto da Badiou all'Ecole Normale Supérieure tra il 2004 e il 2007.

<sup>3</sup> Cfr. A. Badiou, *Metapolitica*, cit.

cessari all'orientamento del pensiero politico, quali "il petainismo", "la virtù" di Robespierre, il divenire e l'avvenire dell'"ipotesi comunista".

Il saggio procede con *verve*, intensità, articolandosi in tre parti essenziali. Si potrebbe esemplificare un tratto saliente per ciascuna delle tre parti in questione, senza nulla precludere dei tanti altri spunti possibili.

Per quanto riguarda la prima sezione, più analitica, Badiou insiste sull'elezione di Sarkozy come rovina del "trascendentale politico" che aveva regolato la vita politica francese dal Dopoguerra a oggi: la distinzione Destra/Sinistra. Le condizioni di una tale rovina sono realizzate, secondo Badiou, già nel 2002, dall'appello unanime a votare per Chirac contro lo spauracchio di Le Pen<sup>4</sup>. L'elezione di Sarkozy non fa altro che portare a compimento questo processo di costruzione di uno spazio consensuale basato sul fantasma del (ritorno del) Male assoluto, fantasma che paralizza ogni ambizione politica tradendo al tempo stesso un'identificazione progressiva con ciò che si vorrebbe scongiurare a tutti i costi (da cui la "lepenizzazione" inesorabile del discorso politico). La famosa apertura a sinistra del Sarkozy neopresidente (l'"uomo dei topi"<sup>5</sup>) non fa che prendere atto di questo consenso di fatto, e Badiou insiste sulla

<sup>4</sup> Cfr. A. Badiou, *Circonstances 1*, cit.

<sup>5</sup> Così lo qualifica Badiou, pasticciando l'omonimo e celebre caso di Freud e, più implicitamente, un famoso testo di Sartre, *Des hommes et des rats*, in *Situations IV*, Gallimard, Paris 1964.



vacuità di ogni retorica fondata sulla “ricostruzione della Sinistra”, in una situazione in cui le distinzioni politiche fondamentali ereditate dal Dopoguerra e fondate sulla condivisione paradossale di alcuni principi comuni (laicismo, non allineamento agli Stati Uniti, estromissione dei neofascisti, ecc.) non è più reale.

Se non si tratta quindi né di ridurre il nome “Sarkozy” a un semplice aggiornamento della cultura di destra, né d’invocare la ricostruzione di una “Sinistra” ormai introvabile, che fare allora?

A questa domanda rispondono innanzitutto gli “otto punti” delineati nel capitolo III, e in particolare “l’ottavo punto” – “c’è un solo mondo”. Per Badiou l’urgenza politica fondamentale consiste infatti nell’esigenza di riaffermare l’esistenza di “un unico mondo fatto di donne e di uomini”, contro l’ideologia della mondializzazione, che sovrappone un’unificazione mondana basata sulla circolazione dei capitali e delle merci, al suo *pendant* necessario: il convincimento che esistano in realtà *due mondi*, il Nord e il Sud, il mondo civile e i barbari, i cristiani e gli infedeli, il mondo evoluto e quello sottosviluppato.

Le prove di un tale convincimento, di questo intrinseco *double bind* tra mondializzazione capitalistica e distinzione onnipresente tra “noi” e “loro”, non si contano, e si concentrano nell’equiparazione automatica dell’immigrazione a un “problema”, equiparazione divenuta la vera chiave di volta di tutte le politiche “democratiche” occidentali – non solo a destra – e pressoché senso comune.

Anche il movimento no global parte dall'assunto di un mondo comune (fuorviato dal liberismo), per opporvi "un altro mondo possibile". Ma, per Badiou, non esiste attualmente nessun tipo di mondo in comune, solo una divisione onnipervasiva e bellicosa tra due mondi, tra ricchi e poveri, e si tratta dunque di ricostruire, politicamente e soggettivamente, l'efficacia del principio "c'è un solo mondo", non d'invocare un "altro" mondo possibile.

Infine, nell'ultima parte, Badiou difende la necessità dell'ipotesi comunista" – sintagma che riecheggia "l'ipotesi dell'inconscio" di cui parlava Lacan per sottolineare la performatività sovversiva della logica freudiana, irriducibile a una dottrina, un sapere o un progetto.

Senza pretendere di riassumere ulteriormente la disamina di Badiou della storia dell'ipotesi comunista, già estremamente densa, vale la pena notare come egli preferisca non cedere sul termine "comunismo" (sia pure "generico"), invece di insistere sulla riattualizzazione del "marxismo" in voga in certa letteratura *radical*-universitaria d'oltreoceano. La sua formalizzazione della storia del comunismo abbraccia due secoli in poche pagine – partendo dichiaratamente dallo scacco della Rivoluzione culturale, che occupa secondo Žižek un ruolo analogo per Badiou allo scacco della rivoluzione nazionalsocialista per Heidegger<sup>6</sup> – rimontando fino alla Rivoluzione francese, per concludersi con la constata-

<sup>6</sup> Cfr. Slavoy Žižek, "Etat d'urgence et dictature révolutionnaire", intervento al seminario "Marx au XXI<sup>e</sup> siècle", te-

zione della necessità di prendere congedo dalla questione fondamentale che ha animato la “seconda sequenza dell’ipotesi comunista” (1917-1976): il problema della presa del potere e tutto quello che ne consegue (esigenza di un Partito, Stato socialista, problema del suo superamento, ecc.). Né riattualizzazione della posizione marxista-leninista, dunque, né indulgenza per il movimentismo delle moltitudini no global e altermondialiste, ma l’associazione implicita di un gesto heideggeriano di *sottrazione* allo stato delle cose e di un *sovrainvestimento* althusseriano della lotta ideologica, in un chiasmo a partire dal quale ripartire per aprire una nuova fase dell’ipotesi comunista.

Al lettore italiano giudicare della forza e della pertinenza delle posizioni di Badiou in un contesto in cui, venuto meno il precario collante della “paura della paura” (l’anti-berlusconismo), e il fantasma di una ricostruzione ingegneristica e partitica della “Sinistra”, gli intellettuali continuano a oscillare tra l’indifferenza e la complementarità elettoralistica, contribuendo, nella stragrande maggioranza dei casi, a costituire l’*humus* di un “disorientamento” che sembra senza fondo.

Il ritorno del più importante magnate nazionale al potere, e la sparizione di ogni rappresentanza politica vagamente indicizzata sul “trascendentale” comunista (o anche solo socialista o socialdemocratico) dal Parla-

nutosi alla Sorbona il 27 ottobre 2007, consultabile sul sito *se-mimarx.free.fr*.

mento, costituisce in questo senso un fatto nuovo e passibile di liberare energie inedite, a patto di non cedere alla ripetizione, né nel senso di una pura e semplice velleità di "rifondare" ulteriormente la Sinistra, né nel senso di una riedizione della scissione insanabile tra politica parlamentare ed extra-parlamentare sul modello della fine degli anni '70.

Il contributo di Badiou ci sembra in proposito tra i più lucidi, ambiziosi e suggestivi per poter concepire una riapertura del presente.

Livio Boni